rivista
anarchica
trimestrale

1983/n.2
lire 3500

potere autorità dominio

Editrice A coop. a r.l.
Sezione Volontà
Autorizzazione Tribunale di Milano
n. 264 del 2/7/1982
Una copia: L. 3.500
Abbonamento annuo: L. 12.000
Abbonamento sostenitore: L. 30.000
(Estero/aerea: L. 20.000)
Redattore respons.: Luciano Lanza
Redazione e Amministrazione
"Volontà", viale Monza, 255
20126 Milano - tel. 02/2574073
Corrispondenza:
"Volontà", C.P. 10667 - 20110 Milano
Versamenti: c.c.p. 17783200,
intestato a Edizioni Volontà,
C.P. 10667 - 20110 Milano
Stampa: "Utopia Tipolito",
via S. Marco, 11 - Creazzo (VI)
Distribuita nelle principali librerie
della Lombardia, del Piemonte e
dell'Italia Centrale.

# volontà

rivista
anarchica
trimestrale

in collaborazione
con il
centro studi
libertari
g. pinelli

anno XXXVII n. 2
aprile/giugno 1983
ISSN 0392-5013

●●●●

*"Il potere e la sua negazione" è il tema della ricerca promossa quest'anno dal Centro studi libertari "G. Pinelli". Un tema che è scaturito come necessità teorica mano a mano che le ricerche stimolate dal centro studi attraverso i vari convegni, approfondivano gli aspetti della nuova classe dominante, della problematica autogestionaria o delle forme utopiche. Ricerche che hanno evidenziato come l'anarchismo — considerato la critica più radicale del dominio — sia oggi ancora fermo alle geniali intuizioni dei "padri fondatori". Di fronte alla sempre più sottile opera dei teorici del potere non c'è stato un serio approfondimento del problema in campo anarchico, anzi si è assistito ad un processo di sclerotizzazione consistente nel riproporre formule stereotipate. Formule che pur valide nella loro genericità enunciano, ma non approfondiscono certo il problema. In questo numero pubblichiamo due prime relazioni sull'argomento: quella di Amedeo Bertolo e quella di Eduardo Colombo. La prima si sobbarca il difficile compito di definire non tanto i termini, solo apparentemente sinonimi, di potere, autorità, dominio, quanto, come scrive lo stesso Bertolo, di approfondire e definire i concetti che stanno dietro ai termini ed ai contenuti che stanno dietro ai concetti. Un discorso più lungo merita l'articolo di Colombo. Al lettore che non si è mai interessato di psicoanalisi potrà risultare difficile e soprattutto (temiamo) suscitare qualche interrogativo circa la sua "sintonia" con i temi propriamente politici che siamo usi trattare. Ciò è*

*però solo apparente. Quando diciamo che il potere condiziona oggi tutti gli aspetti della vita sociale ed individuale, non ci rendiamo pienamente conto, forse, di quanto intima e profonda sia la sua presenza all'interno della nostra personalità. E capirlo richiede non solo una verifica di tale presenza, ma anche la comprensione dei meccanismi generali attraverso cui la personalità in sè si forma e si costituisce. Il che impone, necessariamente, il taglio psicoanalitico (ma in realtà politico) dell'articolo di Colombo.*

*Un'ultima considerazione sull'articolo di Joao Freire che presta sicuramente il fianco a molte critiche, soprattutto per il tentativo di recuperare all'anarchismo alcuni meccanismi della democrazia rappresentativa. Critiche che però non debbono far sottovalutare la sincera e pressante esigenza di riattualizzare il pensiero anarchico per dotarlo di strumenti adeguati ad una realtà in continuo cambiamento. Infine l'appendice di Freire sugli indicatori sociali si presta ad un'ancor più serrata critica se consideriamo che molti tra i più accorti sociologi (e in campo libertario ricordiamo René Lourau) considerano già obsoleto e fuorviante l'utilizzo di questi strumenti.*

*E per finire una notizia relativa alla vita della rivista: da questo numero alcuni compagni del gruppo Makno di Venezia-Marghera si occupano degli aspetti grafici e amministrativi della rivista. La famiglia di* Volontà *si amplia, speriamo avvenga lo stesso per i lettori.*

●●●●

# la logica della guerra ē la fine della storia

Marianne Enckell

Il lavoro di Marc consisteva nel leggere i giornali del mattino. Tutti i giorni estrapolava, comparava, valutava le avanzate e gli arretramenti della rivoluzione mondiale. Alle undici portava il suo rapporto. Lui in persona non faceva niente affinchè il mondo cambiasse e neppure perchè la critica diventasse più incisiva: le decisioni venivano prese in luoghi ben al di sopra di lui. (Da allora chi registrava il suo rapporto è diventato notabile, poi ministro, poi più nulla; non ho più notizie di Marc da molto tempo).

Philippe, in Perù, lavora nel campo della cooperazione tecnica, dell'aiuto allo sviluppo. Ha dovuto lasciare Ayacucho per ridiscendere a Lima: i contadini non sapevano che farsene dello sviluppo rurale, occupati com'erano solo a sopravvivere con la guerriglia intorno a loro. Cominciavano appena ad avere una certa autonomia organizzativa e produttiva, l'aspetto più positivo di un governo che certo non amavano, ed ecco che i guerriglieri del *Sendero luminoso* li mettono di fronte alla scelta impossibile di essere con loro o contro di loro, quando in tutti e due i casi questo può significare villaggi rasi al suolo, coltivazioni bruciate. I contadini hanno eliminato otto giornalisti che avrebbero scambiato per "senderisti illuminati". I guerriglieri hanno massacrato un villaggio. L'esercito spara contro tutto quello che si muove.

Le barriere sociali si rafforzano.

H. è di ritorno dalla Turchia dove ha potuto assistere al processo dei sindacalisti del DISK: in uno stadio, ovviamente. Per il pubblico, interdizione di incrociare lo sguardo degli accusati, interdizione di incrociare le gambe, interdizione di farsi tradurre ciò che succede. Per gli accusati, una requisitoria di morte. Qualche settimana prima un intero villaggio era stato processato, un villaggio di minatori accusati del delitto capitale di marxismo-leninismo. La televisione ha trasmesso una sola foto: teste rasate su banchi da scuola, le donne e i bambini dietro, tutti colpevoli.

In Polonia, nella lunga notte del potere militare, nel silenzio della repressione, radio libere hanno cominciato ad emettere dal maggio dell'anno scorso in numerose città. Radio Solidarnosc, nella sua prima emissione, invitava gli ascoltatori ad accendere ad intermittenza le luci del loro appartamento per segnalare un buon ricevimento, cosa che ha fatto praticamente tutta Varsavia. Pierre Pachet, di ritorno dalla Polonia nell'ottobre 1980, prima dello stato d'assedio, non può che parlare delle strade, dei tram, delle toilettes dell'areoporto, delle Marlboro fumate nelle cantine: là ha percepito "qualche cosa che si può possedere solo con l'astuzia" e cioè che quello che succede in Polonia e quello che succede qui è insieme contemporaneo e divergente, simultaneo e senza alcuna coincidenza. In questi oggetti e in questi luoghi triviali ha potuto respirare il desiderio della gente "di bruciare, nel e per il movimento, per compensare gli anni durante i quali lo stato ruba la vosta vita, vi imprigiona nella vostra carriera, vi obbliga a guardare, con gli occhi vuoti, il tempo che scorre." (1)

Due mesi dopo la firma degli accordi di Gdansk ha visto al di là della speranza: "La fine della storia non è nè

(1) Pierre Pachet, *Le voyageur d'Occident*, Paris, Gallimard, 1982.

ignoranza, nè innocenza, ma lo sforzo quotidiano in cui sono impegnati popoli interi per non sapere, non pensare, non sperare. Una sorta di oscurità prodotta dal caparbio snaturamento della luce diffusa spontaneamente dalle anime e dai corpi, dai morti e dai vivi."

Alla fine di gennaio si è aperto il processo a Radio Solidarnosc, il processo alle voci che volevano rompere il silenzio con la speranza, dare aria a quelli che soffocavano, innalzare i sogni contro la menzogna e la violenza. Ormai queste voci potranno solo sognare in silenzio nel nero delle prigioni.

Per i giornali si tratta di qualche giorno della vita del mondo, fine di gennaio 1983. I giornalisti morti ad Ayacucho. Il processo al DISK. La notte, ancora una volta, su Varsavia. In Salvador, un villaggio preso, ripreso e forse riperso dalla guerriglia. A Roma l'ultimo show delle Brigate Rosse, lo spettacolo finisce male come era cominciato. Una settimana come altre, in cui la vita degli uomini non ha un gran peso.

Negli stessi giorni la mia attenzione è stata attratta da notizie che sembravano più allegre. Ascoltate:

"Più del Parlamento, più del governo, più dei capi, più del Consiglio supremo del comando rivoluzionario, più anche del Partito (...) Al posto: dei congressi popolari che nominano i comitati popolari. (...) Il sistema (...) è l'abolizione della politica moderna, esso distrugge gli organi della politica politicante. Esso vuole riportare le società complesse alle loro basi semplici, naturali, alle loro origini (...)Il mondo della politica è il mondo dell'ipocrisia, della menzogna, del cinismo. Colui che si comporta secondo valori morali in questo sistema viene considerato un ingenuo. Questa invece è la nostra posizione. Noi vogliamo trattare col resto del mondo su una base morale e dire sempre quello che pensiamo e quello che facciamo. Noi vogliamo distruggere il mondo dell'arbitrario e dello sfruttamento per far sì che la vita sociale prenda il

sopravvento sulla vita politica su tutto il pianeta ...". (2)

Non è Dany Cohn-Bendit a dire queste cose, nè si trovano nel programma dei Verdi tedeschi nè dei radicali italiani: è il colonnello Gheddafy, e questo succede in Libia. In effetti, per parecchi giorni ci siamo fermati a riflettere, come proponeva il disegnatore francese Gébé nella sua bella utopia *L'an 01* (si può anche utilmente leggere, con un piacere maggiore del Piccolo Libro Verde del colonnello sopra menzionato, il suo ultimo libro: *Anarchie douce*). (3)

La stampa da allora non ha dato notizie originali sulla Libia: può darsi fosse necessario fermarsi più di qualche giorno e fornire maggiori mezzi di riflessione per poter vedere dei risultati. Vorrà dire che non andremo in Libia a vivere "l'an 01".

Un altro luogo in cui si riflette molto ma i cui risultati non vengono diffusi rapidamente è il CERN, il Centro Europeo di Ricerche Nucleari, situato alla periferia di Ginevra. Nel suo acceleratore di particelle che ha sette chilometri di diametro, enormi quantità di collisioni hanno prodotto particelle di alcuni millesimi di millimetri, il bosone W e il bosone Z, indispensabili a tenere insieme le altre particelle, protoni, elettroni ed altri ioni. Soltanto quando si batte molto forte si possono vedere bosoni, dicevano coloro che li avevano definiti teoricamente; li si è finalmente visti, loro o la traccia che lasciano, alla fine di gennaio.

La terra ha un diametro di quarantamila chilometri e guerre e avvenimenti vi si svolgono quotidianamente. E' forse necessario picchiare molto forte per vedere apparire delle rivoluzioni? Forse si tratta solo di regolare la messa a fuoco. La stampa e la televisione sono molto attente al rumore, al furore e alla messa in scena, alle guer-

(2) in "Liberation", 26 gennaio 1983
(3) Gébé, *L'an 01*, Paris, Editions du Square; *Anarchie douce*, Paris, Le Cherche-Midi

re, agli ammazzati ed ai discorsi degli uomini di stato. Mentre altrove, di lato ai campi di battaglia e agli aeroporti, donne e uomini perseguono pazientemente un lavoro di organizzazione, di resistenza, guadagnando terreno sul potere e sulle sue istituzioni. E' difficile accorgersene: ci si ricorda i film della CNT sulla guerra e sulla rivoluzione spagnola in cui si vede la gente battersi e lavorare — vi si dice che sono miliziani, che sono nelle collettività, essi portano foulard o berretti rossi e neri, ma l'immagine non riesce a dire di più. Allo stesso modo la società clandestina in Polonia, le cooperative contadine in Brasile o in Nicaragua, i sindacati neri in Africa del Sud, vengono parzialmente occultati da azioni più violente o più clamorose.

Ho scritto questo testo in aprile, quando le foglie dei castagni, se le si rapporta alla circonferenza della terra, hanno la stessa misura dei bosoni in rapporto all'acceleratore del CERN. L'astronave Challenger è appena ridiscesa sulla terra: da qualche parte, là in alto, è stato fissato il primo di una catena di satelliti che deve permetterci di sapere tutto su tutto, di ricevere tutte le emissioni, tutti i segnali, qualsiasi segno di vita; e che deve permettere a tutti i generali del mondo di sapere ciò che dicono gli altri generali, e forse anche gli anarchici e forse anche il mio amante ed io.

Ho scritto in aprile, e avrei ben desiderato andare alle manifestazioni pacifiste del week-end di Pasqua per comprendere meglio. Per vedere coi miei occhi questo incredibile spettacolo in Inghilterra: al di sopra delle teste di migliaia di persone legate in una catena lunga 25 chilometri per dire no alla bomba, un elicottero trainava uno striscione nel cielo: "CND Kremlin's April Fool", la Campagna per il Disarmo Nucleare è la marionetta del Cremlino. I governi riusciranno sempre a stupirci ...

Certo i pacifisti attuali dicono un certo numero di castronerie nel loro intento di mettere sullo stesso piano

Est e Ovest e domandando allo stato-papà di disarmarsi.

Certo i movimenti pacifisti possono servire a fini che non sono i loro. Ma comunque sono tante decine, centinaia di migliaia di persone che urlano il loro odio verso la guerra, verso qualsiasi guerra. Si può veramente immaginare che essi credano ai falsi fratelli che gli dicono: "Di pericoloso ci sono solo i Pershing, la Nato e la CIA", o che essi credano agli stati che proclamano: "Non vi ingannate, siamo noi i veri amici della pace"?

Certo il movimento della pace in quanto tale non cambierà i rapporti sociali, i suoi componenti non sono rivoluzionari. Ma comunque l'odio verso la guerra porta spesso alla rivolta contro l'esercito, alla rivolta contro l'autorità, alla scoperta dell'azione diretta, della solidarietà efficace, della libera organizzazione — o forse è quello che io sogno?

La guerra ha una sua logica che coinvolge chi la gioca; anche quando la si combatte per delle buone cause — e non succede spesso — si rischia di ritrovarsi ad amare il fare la guerra, a continuare a simularla, a scimmiottarla. Il suo linguaggio seduce, si ha un atteggiamento molto compreso quando si parla di logistica o di balistica, di pendii e di bastioni, di *focos* e di territori liberati. Ma le guerre di liberazione non sono necessariamente lo stadio supremo della guerra sociale: esse si fanno anche, spesso, contro la guerra sociale, per la costituzione di un partito unico, di un potere militare.

Che si sopprimano o no le decorazioni e le spalline, i segni esteriori della gerarchia, quando si sopprime la libera organizzazione e la libera espressione è l'ombra del potere che si estende.

La logica della guerra è la fine della storia. Prima o poi la guerra ricorre sempre allo stato. In Spagna, in Ucraina, non è stata la guerra a fare la rivoluzione: la rivoluzione era già in corso e la guerra civile ha sotterrato l'insurrezione. Anni di formazione, di propaganda, la moltiplicazione di pratiche parallele o clandestine, il sal-

to nell'utopia delle collettivizzazioni, l'unione tra contadini e operai nell'assenza del potere statale: se esistessero leggi sociologiche forse bisognerebbe cercarvi le condizioni della rivoluzione. Là dove essa sopravvive alla guerra il suo primo compito dovrebbe essere di disfarsi delle sue conseguenze piuttosto che di imitarne le pratiche. Battaglioni di lavoratori o brigate di propaganda non sono strumenti del cambiamento sociale, ma della conservazione del potere. In Algeria, in Nicaragua, una volta vinta la guerra, si è forse considerato essenziale continuare la rivoluzione al di fuori dello stato e delle sue istituzioni o anche contro di essi?

"La guerra continua alle istituzioni stabilite, ecco cosa noi chiamiamo la rivoluzione permanente", diceva Malatesta più di cento anni fa (Congresso di Berna dell'A.I.T. 1876) con parole non molto felici. Egli era ben convinto che bisogna organizzarsi per lottare contro l'oppressione: "ma è evidente che per raggiungere il loro fine le organizzazioni anarchiche devono, nella loro struttura e nel loro funzionamento, essere coerenti coi principi dell'anarchia. Bisogna dunque che esse non siano per niente impregnate di spirito autoritario, che esse sappiano conciliare la libera azione degli individui con la necessità e il piacere della cooperazione, che esse servano a sviluppare la coscienza e la capacità di iniziativa dei loro membri e siano un mezzo educativo nell'ambito in cui operano e una preparazione morale e materiale al futuro desiderato", per "dare maggior peso ad effetti che sarebbero impossibili o poco efficaci se fossero isolati". (4)

Coloro che precorrono la guerra sociale prendendo le armi e dandosi alla macchia spesso si differenziano da coloro che frenano la guerra sociale favorendo il rafforzamento dello stato e delle sue istituzioni solo in virtù

(4) Errico Malatesta, *Anarchie et organisation*, risposta alla Piattaforma (1927).

dell'aggettivo "progressista" o "rivoluzionario". I loro avversari, considerati come parassiti nocivi, non sono solo i nemici della rivoluzione, ma ben presto anche tutte le rivolte, tutti i desideri che emergono prepotentemente, tutte le contraddizioni creatrici, tutti i tentativi autogestionari. Per loro, la morale è una vecchia luna e l'emancipazione personale un lusso piccolo-borghese.

L'attuale strategia di Solidarnosc in Polonia, costruire qui ed ora la società clandestina, è proprio un tipo di organizzazione che cerca in modo prioritario di evitare la guerra: non di evitare il conflitto, che significherebbe ritornare alla passività, al "conformismo della paura" di cui parla Vaclav Havel riferendosi alla Cecoslovacchia, ma di rifiutare di porsi sullo stesso terreno e di prendere le stesse armi dell'esercito della notte, del potere. In questo modo si possono riempire i vuoti, si possono rosicchiare spazi di libertà, mettere in evidenza il *cul-de-sac* del sistema vigente, ampliare il fossato tra la società e lo stato.

Anche a rischio di far sghignazzare, io dico che questa strategia è molto simile alla disobbedienza civile di un Thoreau, all'azione non-violenta di un Gandhi o di un Vinoba, a pratiche autogestionarie o comunitarie. E perchè non dovrebbe essere possibile fare la stessa cosa con i contadini di Ayacucho, con i sindacati liberi turchi o dell'Africa del Sud, con le cooperative del Nicaragua o del Guatemala? Gramigna, se si vuole, ma gramigna seminata coscientemente.

Seminare la gramigna, o coltivarla nei nostri campi e in quelli dei nostri vicini, è una forma della rivoluzione permanente, del movimento perpetuo contro l'entropia, è, forse, la garanzia contro la fine della storia.

*traduzione di Fausta Bizzozzero*

# idee per una alternativa politica dell'anarchismo

Joao Freire *

**E' ormai** più di un secolo che l'anarchismo si è espresso in Europa e negli Stati Uniti come filosofia politica e come azione pratica nelle lotte sociali, soprattutto nel movimento operaio e socialista. Naturalmente né quest'ultimo né l'anarchismo erano immuni dall'erosione del tempo. Il movimento sociale del proletariato ha perso il ruolo centrale che aveva svolto nella trasformazione sociale e l'anarchismo ha apparentemente cessato di influenzare la scena pubblica, anche se continua a costituire un punto di riferimento per alcuni movimenti minoritari.

Tuttavia l'anarchismo contemporaneo si dibatte in una serie di problemi e contraddizioni che gli tolgono capacità di intervento e credibilità. Volendo fare un'analogia, si potrebbe dire che l'anarchismo classico corrisponde all'epoca della pittura figurativa e della musica armonica. Ignorare, oggi, la pittura astratta e la musica dodecafonica sarebbe imperdonabile, tanto più che proprio queste due espressioni artistiche sono certamente più "anarchiche" di quelle che le hanno precedute, e sono proprio queste correnti estetiche a stimolare nuove formulazioni della filosofia politica libertaria. Riproporre l'anarchismo classico tale e quale sarebbe *naïf* o barocco, anche se ovviamente continuano ad esistere i suoi estimatori.

* Assistente di sociologia all'I.S.C.T.E. di Lisbona; redattore della rivista anarchica "A Ideia".

Nulla impedisce che l'anarchismo sopravviva come teoria estetica o come etica individuale. Ma se esso vuole rappresentare ancora un'alternativa politica e sociale, ossia un'*azione coerente*, *cosciente e accelerata di cambiamento*, è necessario che compia uno sforzo di autoanalisi per poter intervenire proficuamente in una società che offre progressivamente meno opportunità in questo senso.

**Una delle ambiguità** dell'anarchismo classico si può identificare nel continuo riferimento alla società primitiva come "modello" del futuro e desiderato comunismo anarchico. Se questa generalizzazione ci è permessa, si potrebbe definire, di fatto, una comunità primitiva come una forma di comunismo anarchico. Tuttavia bisogna immediatamente precisare che: a) questa società non ne è cosciente, quindi non si tratta di una *scelta deliberata*; b) inoltre essa ricorre sempre ad una religione o ad una cosmogonia come quadro interpretativo della sua vita collettiva e naturale. In questo senso una comunità primitiva è pre-scientifica e le conseguenze implicite in questa constatazione non debbono essere sottovalutate.

Per queste ragioni un simile "modello" risulta oggi impraticabile come progetto di trasformazione della realtà sociale, se non per alcuni suoi valori più generali o per alcuni aspetti particolari. Ci si può ispirare ad esso, ma non utilizzarlo esattamente come una proiezione. L' "età dell'oro dell'anarchia" può costituire un ideale attraverso cui si esprime il desiderio di cambiamento, non un progetto sociale in grado di organizzare un movimento.

**Contrariamente** a quanto pensavano i più importanti anarchici del passato, oggi risulta relativamente evidente che l'assenza di coazione, di autorità imposta, non porta necessariamente e spontaneamente all'affermarsi di valori libertari (libertà, uguaglianza, solidarietà) tra gli individui. Anche questo era un presupposto naturalista sbagliato. Una società è essenzialmente "sociale" (perdonate la tautologia) vale a dire non-naturale, perchè tanta

più storia essa ha alle spalle, tanto più sociale essa diventa.

Una società qualificabile come libertaria non potrebbe quindi essere il risultato automatico della rimozione degli ostacoli che le forze e le concezioni autoritarie impongono agli individui, ma dovrebbe essere invece il risultato di un processo costruito e cosciente, fondato su valori libertari, che sia in grado di capovolgere valori introiettati e socializzati dalla grande maggioranza degli individui. Bisogna riconoscere che si tratta di una prospettiva ben più difficile.

**L'obiettivo centrale** dell'anarchismo classico (o almeno del suo filone storicamente più importante) era il raggiungimento di una società armonica, cioè senza conflitti. Oggi questo obiettivo appare non solo come un sogno impossibile, ma anche e soprattutto come una meta indesiderabile. Se fosse realizzabile sarebbe una società senza storia — ancora una volta un archetipo della società primitiva: è questo che desideriamo? —; sarebbe probabilmente una società immobile, non progressiva e forse *anche* totalitaria.

Il conflitto non deve essere demonizzato e condannato in quanto tale, al contrario esso può essere visto come una forma di espressione umana e sociale, rivelatore di una società viva e non completamente programmata. L'importante è che questa forma conflittuale di relazioni sia relativizzata e assunta collettivamente all'interno di un progetto comunemente accettato che esplicitamente critichi la violenza e la sofferenza e ricerchi il consenso e l'intesa *malgrado* le diversità.

**Il modello** di società anarchica che sembra emergere oggi è una società auto-organizzata, autogestita, cosciente di sè e che sappia gestire, controllare e organizzare le sue tensioni senza traumi, siano esse interne (lotta di classe, ecc.), che esterne (nazionalismi, imperialismi, ecc.).

Il sogno di una società *trasparente* sembra anche qui superato. o trasformato. Ciò che si cerca è *una società*

*più organizzata, più complessamente organizzata in modo da soddisfare un maggior numero di necessità sociali e individuali*, e non una società meno organizzata o più disorganizzata. Potremmo dire che anche il modello burocratico di organizzazione è non solo un modello essenzialmente autoritario ma anche un modello primitivo di organizzazione sociale. L'anarchismo deve avere la capacità di ispirare e proporre forme organizzative molto più complesse (cioè variate e più integrate) che corrispondano alle esigenze del secolo XXI.

Da questo punto di vista sarebbe importante sviluppare l'idea di una società libertaria sulla base dei seguenti parametri:

a) conflitti regolati dalla discussione e dalla ricerca del consenso tra le persone direttamente implicate e non da metodi di imposizione (legale e violenta);
b) società più intensamente organizzata e partecipata, regolata da accordi e contratti con una molteplicità di protagonisti, livelli e articolazioni, e non da leggi generali, astratte e imposte;
c) diffusione di valori fondati sull'autonomia degli individui, combinati con altri valori quali la cooperazione e il mutuo appoggio — non valori di competitività e lotta, ma valori di libertà e solidarietà.

**Lo schema** di dominazione concretizzato nella relazione governo-sudditi è eccessivamente semplicista e non tiene in considerazione gran parte delle situazioni che si producono oggi nel mondo. La crescente complessità della società e delle economie, l'ampliamento del ruolo dello stato e i meccanismi di socializzazione (dalla scuola ai mass-media) esigono una revisione delle analisi tradizionali. Da un lato, nei regimi democratici, la vitalità della società civile di fronte allo stato e gli equilibri tra i diversi organi e poteri, neutralizzandoli, permettono agli individui spazi di libertà strutturale effettiva, sebbene precaria, e non semplici assenze di coazione. In questi casi sarà possibile avvicinarsi gradualmente ad una società più caratterizzata da valori libertari proprio ampliando gli spazi di libertà già esistenti. Contemporaneamente sarà necessario combattere il monopolio economico che

generalmente si forma sulla base di tali concezioni liberali della società.

Al contrario, nei paesi ad economia collettivizzata e sottomessi a regimi politici più o meno dittatoriali, incamminarsi verso un futuro più libertario significa liberalizzare i meccanismi economici e conquistare — probabilmente attraverso dure battaglie — spazi di libertà effettiva. Infine, ancora diversa è la prospettiva che riguarda generalmente i paesi del Terzo Mondo in cui bisogna fondamentalmente affermare e autonomizzare pratiche sociali di rottura sia, molto spesso, con le loro radici culturali sia con i nuovi modelli autoritari che gli vengono proposti.

L'anarchismo deve cercare di tener presente questa diversità di situazioni storiche e deve saper trovare risposte adeguate all'interno di obiettivi strategici comuni che dovrebbero prevedere il rafforzamento della società contro lo stato, lo sviluppo delle libertà civili (soprattutto individuali) e la garanzia di libertà economica, cioè il rifiuto sia di un'economia dominata dai monopoli, tanto cara ai liberali, sia di un'economia amministrativa proposta dai socialisti.

**Ma al di là** degli obiettivi strategici individuati dall'anarchismo, ciò che deve distinguere l'intervento degli anarchici è una coerenza tra principi e mezzi utilizzati per cui in nessun caso debbono essere utilizzati mezzi o tattiche che non contengano in sè i valori e gli obiettivi libertari. Ad esempio l'uso di mezzi coercitivi: essere al governo o esercitare il potere, usare leggi imposte, usare la violenza politica o istituzionale (da non confondere con la legittima difesa), esercitare il culto della personalità, eccetera.

I mezzi legittimi e coerenti con il progetto anarchico dovrebbero essere essenzialmente pedagogici ed autoformativi: la lotta diretta non-violenta e non delegata, l'educazione e l'apprendimento, l'esempio, l'iniziativa e la capacità di auto-organizzazione popolare.

**Indipendentemente** dalle diversificate strutture delle società attuali a cui abbiamo fatto riferimento, l'anar-

chismo dovrebbe comunque valorizzare la democrazia politica rispetto a qualunque regime dittatoriale, rifiutando la vecchia equazione che considera sullo stesso piano democrazia e totalitarismo. Questo per i seguenti motivi:

— in democrazia esistono sempre maggiori libertà effettive, anche se limitate;
— gli eletti temono per la loro rielezione e si battono su un terreno competitivo per cui sono, in un certo senso, obbligati a soddisfare parzialmente le esigenze popolari;
— la democrazia si fonda, teoricamente, sulla sovranità del popolo;
— infine perché la democrazia è alquanto minoritaria su scala mondiale.

Riconoscere la sostanziale positiva diversità della democrazia non comporta necessariamente per l'anarchismo l'assumerne i valori e l'ideologia. E' perfettamente possibile, riconoscendoli, criticarli e proporne l'approfondimento e l'ampliamento in una prospettiva libertaria che sorgerebbe così in modo costruttivo e non attraverso una contrapposizione che implicherebbe in più il rischio di processi di auto-emarginazione.

**Anche la critica** tradizionale ai sistemi politici rappresentativi deve essere rielaborata, soprattutto se consideriamo i sistemi alternativi proposti storicamente dagli anarchici. Ad esempio si può supporre che il sistema di deleghe successive dal comune alla regione, al paese al continente, ecc. fosse almeno illusorio e potesse anche costituire la base ideale per l'emergere di reti di influenza e gruppi di potere capaci di manipolare a loro profitto la struttura organizzativa. Inoltre si tratta di un sistema che non è mai stato messo alla prova su larga scala e l'analisi di ciò che è successo nelle organizzazioni influenzate dagli anarchici (sindacati, federazioni, ecc.) non sembra essere molto incoraggiante. La revocabilità permanente dei mandati può, in molti casi, trasformarsi in una occupazione a vita dei mandati stessi. Questi sono solo alcuni esempi di obiezioni motivate che si possono sollevare a schemi organizzativi immaginati un secolo fa,

ma che oggi si mostrano decisamente insufficienti.

E' importante produrre proposte alternative adeguate all'era delle telecomunicazioni e non a quella della nascita della ferrovia.

**Il problema** del voto è emblematico delle potenzialità e delle contraddizioni dell'anarchismo, nel passato e nel presente. Nel voto esistono di fatto tre elementi distinti: a) un *sistema di rappresentanza* — un modo autoritario di concepire questo sistema è quello di "firmare" un assegno in bianco. Il modo libertario è quello della rappresentatività controllabile; b) un *sistema di decisione* — il modo autoritario è indipendente e irresponsabile. Quello libertario è partecipato e responsabilizzato; c) un *sistema di azione* — il modo autoritario è quello della concentrazione, del clientelismo e della competizione. Il modo libertario è quello dell'autonomia, della solidarietà e della regolazione spontanea non centralizzata.

Ora anche nel passato gli anarchici hanno sempre accettato di votare se si trattava di eleggere rappresentanti controllabili dagli elettori, ma non, ovviamente, deputati al parlamento per quattro anni. Come accettavano di votare per prendere una decisione in un'assemblea di quartiere, così delegavano questo diritto a un organismo responsabile se si trattava di una confederazione sindacale.

Quando non si distinguono i diversi livelli e sistemi coinvolti è facile cadere in un antielettoralismo che non solo diviene primario, ma anche mistificatore. Il voto è un meccanismo perfettamente utilizzabile (e utilizzato) dagli anarchici. Ciò che a volte si rifiuta non è il voto o l'elezione (la scelta), bensì un *sistema di rappresentatività incontrollabile* che l'anarchismo non può evidentemente accettare.

E' in funzione di queste osservazioni che si devono riattualizzare le risposte libertarie alle esigenze dei sistemi politici. E' necessario soprattutto studiare il problema della revocabilità e responsabilità dei mandati, l'utilizzo delle consultazioni per referendum e sondaggi, le elezioni uninominali non partitiche, le designazioni per sorteggio, ecc.

Altrettanto necessaria è un'analisi approfondita dei confini e delle relazioni tra *stato* e *società*. Nel passato questo problema veniva posto nei termini di due sfere perfettamente distinte e separate, seppure sovrapposte, con lo stato che dominava la società. Se questa rappresentazione, quantunque imperfetta, è stata utile politicamente nel corso di un secolo, essa oggi si dimostra inadeguata, soprattutto per i paesi democratici industrializzati. Non si tratta più di due entità separate ma di due *logiche diverse*, in una situazione di imbrigliamento sociologico incomparabilmente più diffuso che nel passato. Da qui bisogna partire per definire, in ogni caso concreto, dove finisce la logica statale e dove comincia la logica societaria, dove finiscono i centri di dominazione e dove cominciano le periferie (i dominati). Da questo punto di vista il caso delle istituzioni pubbliche di base (municipi, comuni, comitati di quartiere, ecc.) sarà ovviamente oggetto di particolare attenzione. Concludere, dopo una analisi particolareggiata, che esse sono fondamentalmente antenne decentrate della logica statale o, al contrario, modi di espressione — seppure limitati — dalla logica societaria porterà ovviamente l'anarchismo a tattiche di intervento politico molto diverse. E, in questo caso, è impossibile pensare a generalizzare queste tattiche poiché esse dipendono da un'analisi precedente di ciascuna particolare situazione. Ciò non significa, tuttavia, che questa diversità di tattiche non debba inserirsi in prospettive strategiche più generali come quelle che qui stiamo tratteggiando.

Per rendere ancora più difficile il problema, è importante non dimenticare che in alcuni paesi esistono strutture politiche intermedie tra il potere centrale e le strutture di base (stati federali, processi di regionalizzazione e autonomisti) che esigerebbero, a loro volta, risposte tattiche adeguate da parte degli anarchici.

Le istituzioni rappresentative e del potere politico — a qualunque livello si collochino — risiedono sostanzialmente in organi che, in assenza di un termine più adatto, possiamo chiamare *deliberativi* e in organi *decisionali*. I primi (che nella teoria politica classica erano definiti co-

me legislativi) sono le assemblee, dirette o delegate, il cui compito è definire orientamenti generali, esercitare la funzione di rappresentare interessi e opinioni diversi, sostenere e controllare gli organi decisionali. Questi, a loro volta, ristretti e permanenti, hanno il compito di prendere decisioni concrete e hanno ogni giorno di più la funzione legislativa e esecutiva.

Il problema principale che si pone all'anarchismo contemporaneo non risiede nel mettere in discussione questo schema basilare (che viene utilizzato anche dagli anarchici nelle forme organizzative più complesse dei "piccoli gruppi"), bensì nel garantire che sia gli organi decisionali sia quelli deliberativi, quando non sono diretti, ma costituiti da rappresentanti, *siano efficacemente controllati*. Vale a dire, ad esempio, che l'organo decisionale di un Comune sia controllato da una assemblea comunale rappresentativa se non può esserlo direttamente da tutta la popolazione (e qui si evidenzia il problema della *dimensione*); e che, a loro volta, i delegati popolari che fanno parte dell'assemblea comunale siano anch'essi regolarmente soggetti al controllo dei loro mandanti.

Il concetto di controllo è dunque decisivo quando si tratta di delegare poteri o capacità. E' necessario distinguere vari tipi di controllo: il *controllo formale* (quello a cui normalmente gli anarchici fanno riferimento: ad esempio mere disposizioni scritte sulla incompatibilità di mandati politici e sindacali) che si rivela spesso insufficiente; un *controllo potenziale*: ad esempio una situazione di concorrenza o l'ipotesi di una sanzione (poter essere destituito o non essere rieletto) possono risultare più efficaci di qualunque regola scritta; infine il *controllo effettivo* che può comprendere i due precedenti ma che, in ogni modo, è quello che interessa all'anarchismo il cui compito, laddove non esista un controllo effettivo, è quello di criticare decisamente sia gli organi deliberativi sia quelli esecutivi. Ma qualora questo controllo sia assicurato, l'anarchismo dovrebbe non solo appoggiare tali organi ma anche eventualmente accettare che militanti anarchici ne facciano parte. Da queste circostanze potrebbe scaturire la definizione di tattiche precise e locali. Sarebbe imperdonabile che un anarchico fosse *mayor*,

*maire*, *alcade* o *sindaco* o anche membro di un consiglio comunale se eletto tramite modelli tradizionali. Ma nulla impedisce che gli anarchici propongano e ottengano che questi incarichi siano effettivamente controllati e che, di conseguenza, queste strutture siano messe al servizio dei diretti interessi popolari e della logica societaria, in luogo di farne ingranaggi di trasmissione della logica statale.

**Da queste considerazioni** scaturiscono possibilità che si inseriscono in una prospettiva di integrazione/alternativa, ma non di marginalizzazione. Del resto nessun movimento sociale può esistere basandosi solo su un progetto negativo e di distruzione dell'esistente: finirebbe rapidamente per auto-distruggersi. Ma anche un processo positivo, di ricostruzione e alternativo può correre rischi di marginalizzazione se non accetta coscientemente la sfida dell'integrazione/cambio sociale con i rischi di assorbimento e snaturamento che esso comporta. L'anarchismo ha corso questo rischio in passato, quando ha spinto il movimento sindacale operaio verso una dinamica trasformatrice. Non vediamo alcuna ragione per cui non lo debba fare oggi, inserito nei nuovi movimenti sociali e, in particolare, puntando sulla sensibilità e la rivolta della base contro gli apparati, delle periferie contro i centri, della società contro lo stato.

Più che di ampliare forme di *contro-poteri*, che limitano il campo di azione dei poteri istituzionali, si tratta di alimentare *processi di anti-potere* che fortifichino e rafforzino la logica societaria contro la logica statale.

**L'anarchismo storico**, per una sorta di pudore e una comprensibile reazione anti-partitica, non ha mai analizzato il problema delle alleanze. Per lo meno non l'ha mai teorizzata, anche se nella pratica il problema si è posto concretamente soprattutto in quelle situazioni storiche in cui il movimento anarchico ha acquisito maggior forza sociale.

Nei paesi industrializzati democratici esistono oggi esperienze di intervento politico che, pur utilizzando valori e tattiche tipicamente libertarie, praticano forme di azione e di partecipazione istituzionale che l'anarchismo storico ha sempre rifiutato.

La situazione delle forze politiche in questi paesi può essere caratterizzata dall'esistenza di tre correnti: a) i *grandi partiti* che lottano per il potere utilizzando pressioni generalizzate ai fini della presa del potere, realizzano una fusione di interessi politici-economici attraverso la tecno-burocrazia e usano i mezzi coattivi del potere (giuridico-militari) e la strumentalizzazione dell'informazione — questo è il modello della *democrazia delegata*; b) le *nuove forze alternative* (verdi, ecologisti, radicali, ecc.) che cercano di utilizzare le contraddizioni del sistema politico e cercano di influenzarne le decisioni avanzando idee nuove e cercando la mobilitazione delle basi — questo è il modello di una *democrazia partecipata*; c) infine, sebbene ancora a uno stato potenziale, la *corrente anarchica o libertaria* che allo stesso modo si appoggia su una mobilitazione di base ma che cerca di cambiare radicalmente il sistema politico nella direzione di una effettiva sovranità delle basi stesse — questo è il modello della *democrazia diretta*.

In questi termini, il problema strategico che si pone all'anarchismo è semplice: impedire che si costituisca una alleanza tra a) e b) contrapponendo una alleanza tra b) e c). Le nuove forze politiche alternative, per la loro posizione mediana, sono soggette a una evidente attrazione dei grandi partiti. Il compito degli anarchici per impedirlo non dovrebbe limitarsi però alla semplice denuncia di questo pericolo, né al tentativo di assorbimento al proprio interno, attualmente inimmaginabile, ma sarebbe quello di proporre forme di convergenza e di intesa limitate riconoscendo e legittimando così la loro posizione intermedia. Le trasformazioni della struttura sociale auspicate dagli anarchici potrebbero assumere in questo modo una luce più promettente.

**Questo abbozzo** di analisi per una nuova alternativa politica dell'anarchismo tende ovviamente a provocare un riconoscimento e una riconsiderazione della sfera propria del politico, cioè di quella sfera che fa riferimento agli assunti di tutta la comunità, della politica come pratica collettiva della *polis*, della città.

Tuttavia questo sforzo di rielaborazione teorica e di sperimentazione pratica deve essere integrato in uno sforzo più vasto che, senza perdere di vista le formulazioni basilari dell'anarchismo classico, costituisca un vero e proprio *aggiornamento* di questa corrente di pensiero e di azione. Il perfezionamento di una teoria politica dell'anarchismo deve anche andare di pari passo con un approfondimento nel campo della teoria giuridica e dell'analisi economica, così come con una maggiore riflessione sulle forme di socializzazione degli individui e sulla metodologia generale di intervento.

**Abbiamo visto** precedentemente che esistono oggi nel mondo situazioni molto differenziate che esigono strategie di intervento altrettanto differenziate. Questa conclusione pone in discussione lo schema unico di trasformazione sociale che è sempre servito come supporto al movimento anarchico storico nella sua accezione più estesa: lo schema dell'insurrezione armata che coincideva con una azione generale espropriatrice e autogestionaria da parte dei lavoratori salariati organizzati sindacalmente.

L'abbandono di questo modello unico di trasformazione dovrebbe essere compensato dalla elaborazione di nuove strategie adeguate alle diverse situazioni. Tuttavia, se l'anarchismo vuole mantenere una coerenza teorica interna deve inserire queste strategie differenziate di trasformazione sociale in linee generali che gli siano comuni e caratteristiche. Queste linee generali, questo involucro comune alle varie strategie, potrebbe essere definito essenzialmente da due dimensioni: a) *libertà civili* — diritti popolari di espressione, organizzazione e azione libera e autonoma; b) *libertà economica* — opzione decisamente *anti-monopolista*, contro qualunque situazione di monopolio economico, sia statale che privato, privilegiando forme di autogestione imprenditoriale, di organizzazione cooperativa e permettendo lo sviluppo di forme spontanee e decentralizzate di regolazione economica.

**Schema delle strategie possibili secondo le situazioni storiche**

| *Situazioni storiche* | *Strategie* | |
|---|---|---|
| | libertà civili | libertà econom. |
| democrazie / paesi industrializzati | Ampliare spazi di libertà | Socializzare |
| dittature (socialiste) / paesi industr. | Conquistare spazi di libertà | Liberalizzare |
| paesi sottosviluppati | Affermare (apprendere / inventare) spazi di libertà | Autonomizzare |

**L'anarchismo** ha come referente fondamentale l'individuo e come valore primario la libertà. Attento soprattutto ai meccanismi di dominazione, esso vede naturalmente nello stato l'incarnazione dell'esatto contrario. Restio alle mediazioni propone che esse siano ridotte al minimo e introduce l'elemento decisivo della dimensione, della scala, nella vita di qualunque comunità umana.

Questi principi permettono di accettare le osservazioni fin qui fatte come catalizzatori di un approfondimento che potrà produrre degli effetti se diventerà collettivo. Questa è stata la nostra intenzione. Ma gli stessi principi possono allo stesso modo portare al rifiuto delle critiche formulate e delle prospettive avanzate.

Nell'un caso come nell'altro non è l'ideale anarchico ad essere messo in causa. Ma può eventualmente esserlo la nostra storia.

*Traduzione di Fausta Bizzozzero*

## APPENDICE

**Schema degli indicatori sociali per analizzare il grado di libertarismo di un dato paese in una data situazione.**

Quest'insieme di indicatori permette di fare un'analisi comparata sia tra paesi sia su uno stesso paese in situazioni o congiunture diverse. Si tratta, in ogni caso, di comparazioni, cioè di misure relative.

Lo schema è stato costruito sulla base di cinque aree significative — culturale, sociale, economica, politica ed ecologica — e di dieci indicatori rilevati da queste aree. Il numero diseguale di indicatori per area (3 per quella culturale, 1 per quella ecologica, 2 per ciascuna delle altre) vuole esprimere una certa concezione delle coordinate significative capaci di poter definire una determinata società come più o meno libertaria, più o meno vicina al modello ideale del libertarismo.

L'uso di questo schema è semplice. Per effettuare analisi comparate basta attribuire punti, dall'1 al 10, a ciascuno degli indicatori e successivamente ai diversi paesi (o situazioni) confrontati. Alla fine addizionate i punti di ciascun paese e otterrete la percentuale relativa a ciascuno di essi. Potrete così farvi un'idea approssimata sul grado di libertarismo di un paese in un dato momento e in relazione a un altro. Cioè se A è preferibile a B da un punto di vista libertario.

Ovviamente esisterà molta soggettività da parte dell'utilizzatore nel modo di attribuire i punti e nella diversa concezione che dà contenuto ad un indicatore. Il rigore esisterà quando la stessa persona userà gli stessi criteri (personali e soggettivi) nell'applicare lo schema alle diverse situazioni.

Seppure con maggiori difficoltà lo schema potrà anche essere usato per valutazioni di carattere più assoluto. Per questo basta, invece di attribuire punti a ciascun indicatore, attribuire una qualunque scala positiva-negativa, o positiva-intermedia-negativa, cioè una scala di qualità invece di una scala di quantità. Si avrà infine un'indicazione sulla qualità globale di libertarismo di un pae-

se o di una società. Ad esempio usando una scala qualitativa semplice del tipo "libertario-autoritario" e attribuendo 1 punto al primo termine e 0 punti al secondo ne deriva che nel computo finale se si ottengono 5 punti o meno di 5 ci troviamo di fronte ad una società globalmente autoritaria, se al contrario, si ottengono da 6 a 10 punti si tratterà di una società segnata da valori libertari.

Resta da notare che gli indicatori variano tutti nello stesso senso, cioè tanto più noi valorizziamo il contenuto dell'indicatore, maggiore punteggio gli dobbiamo attribuire e viceversa. Per questo l'indicatore 9 è designato dalla "debolezza delle istituzioni governative": quanto più deboli esse saranno più vicina sarà la società all'ideale libertario e maggiore deve essere pertanto il punteggio attribuito. Lo stesso vale per l'effettiva esistenza dei "diritti individuali": quanto più essi sono presenti, più libertaria sarà la società e maggior punteggio dobbiamo pertanto attribuire a questo indicatore. Anche se si potrebbe esemplificare qui concretamente l'utilizzo di questo schema di analisi (cosa che abbiamo fatto ampiamente, in privato) preferiamo non farlo e lasciare al lettore interessato l'iniziativa. Potrà così constatare quanto sia un esercizio auto-formativo. E può anche essere che da questo esercizio derivi un approfondimento critico del metodo e dei suoi presupposti.

## SCHEMA DEGLI INDICATORI SOCIALI DEL LIBERTARISMO

| *Area* | *Indicatore* | *Contenuto* |
|---|---|---|
| A culturale | 1. arricchimento culturale | livello delle conoscenze del popolo. Ricchezza e densità di cultura |
| | 2. decentralizzazione della vita nazionale | Geografia e urbanizzazione. Tradizione storica della decentralizzazione |
| | 3. universalismo | Il contrario dello spirito patriottico e bellicoso |
| B sociale | 4. riconoscimento di gruppi particolari | Posto della donna, dei bambini, dei vecchi, dei gruppi marginali. Riconoscimento effettivo e legale. |
| | 5. organizzazione delle forze sociali | Numero, importanza e densità delle istituzioni della società civile. |
| C economica | 6. iniziativa e responsabilizzazione economica | Iniziativa economica *versus* l'economia amministrativa. Significato sociale dell'economia |
| | 7. qualità della vita della popolaz. | Modo di soddisfare i bisogni, abitazione, salute. |
| D politica | 8. diritti individuali | Diritti effettivamente assicurati. |
| | 9. debolezza delle istituzioni governative | Governo e grandi istituzioni statali. |
| E ecologica | 10. protezione e conservazione della natura | Attenzione prestata e rapporto con la natura. |

# la galassia Coca-Cola*

Jean-Pierre Keller **

## L'ebbrezza non conta

Un giorno i popoli canteranno l'epopea della Coca-Cola. Ma ci saranno ancora dei popoli? Non si saranno forse dissolti nell'universalità generata dalla tecnica sempre più invadente e dai suoi anonimi prodotti, accendini da gettare, orologi al quarzo, calcolatrici tascabili? Il cittadino delle vecchie nazioni non sarà forse sostituito da *Everyman*, l'uomo-massa americano, per conquistare il mondo alla causa dell'*hot dog* e della limonata in scatola? La barbara bevanda finirà per prevalere sulla finezza dei popoli?

Quel giorno, stranamente, la Coca-Cola apparirà per quello che è: il più tipico prodotto contemporaneo che trascina nei suoi flutti incessanti le scorie del vecchio mondo, sradicando i nostri costumi, rompendo nella sua foga le nostre certezze più care, trascinando via i rottami della nostra memoria collettiva, ma il cui percorso ineluttabile traccia un'immagine della modernità che ci turba, come qualche cosa che già sta sparendo erosa da un futuro che non attende il suo tempo.

* Da: Jean-Pierre Keller, *La Galaxie Coca-Cola*, Ginevra, Editions Noir, 1981.

** Jean-Pierre Keller insegna sociologia dell'arte presso le Università di Losanna e di Ginevra. Ha pubblicato diversi articoli sulla cultura di massa, sulla funzione delle immagini e degli oggetti nella vita quotidiana, e un libro sui rapporti fra Pop Art e società ("Pop Art et évidence du quotidien, 1979").

E allora ci precipitiamo sui vecchi calendari della Coca-Cola, sui vassoi, sulle insegne, sugli specchi del nostro passato-presente, li raccogliamo amorosamente, li mettiamo nei musei affinchè la nostra epoca, come quella delle armature e delle vetrate, sopravviva nella memoria degli uomini, affinchè nei secoli futuri essi sappiano che una volta, molto tempo fa, dopo Afrodite e il nettare, dopo Iseult e il filtro, c'è stato il tempo di Marilyn e della Coca-Cola.

Il modesto speziale di Atlanta che in un giorno del 1886 nel suo retrobottega scopriva la formula del suo sciroppo (ancora segreta oggi) avrebbe potuto prevedere che dal tino in cui aveva realizzato la stupefacente mescolanza sarebbe partito il grande fiume Amazzone dei tempi moderni, l'impetuosa bevanda che avrebbe inondato i continenti abbeverando il mito contemporaneo, colorando le facciate della Metropoli, pervertendo la piazza del villaggio andino, simbolo di una americanità trionfante a cui persino i paesi rivoluzionari avrebbero reso omaggio?

Avrebbe forse immaginato l'oscuro alchimista che l'irrefrenabile marea bruna avrebbe portato la nave ebbra verso rive su cui non era mai sbarcato il poeta e che, meno di un secolo più tardi, affiancato ad opere prestigiose, il marchio sarebbe penetrato nei templi dell'alta cultura?

John Styth Pemberton, che nel primo anno aveva venduto poco più di 100 litri del suo elisir, avrebbe potuto credere che sarebbe venuto il tempo in cui ogni giorno, in 135 paesi, sarebbe stato richiesto 200 milioni di volte?

Bisogna allora ammettere, per un giusto riconoscimento dei meriti, che la presenza della Coca-Cola nella vetrina della mitologia post-industriale, con la zuppa Campbell, la cotoletta surgelata o l'hamburger etichettato McDonald, non è fatta per magnificare la sua immagine che si avvicina a quella dell'incubo climatizzato? Bisogna ricordare che la sua composizione parzialmente chimica, la sua reputazione di pulizia, confortano agli occhi di molti questa immagine negativa?

In realtà, per vedere la Coca-Cola in questo modo bi-

sogna già aver compiuto l'atto di stappare la bottiglia per estrarne il contenuto. Bisogna presupporre che la Coca-Cola è una bevanda. Un'ipotesi per niente dimostrata. Ciò non porta in effetti a misconoscere la sua particolarità culturale che non potrebbe essere ridotta a qualità o difetti analizzabili chimicamente?

Perchè la Coca-Cola non è solo un liquido con un certo gusto, colore, odore. Ha una *forma*: quella della famosa bottiglia, che essa riempie, colora, giustifica, ma alla quale si subordina visualmente e simbolicamente.

Se l'azienda vigila con intransigenza all'omogeneità e alla continuità della bevanda, imponendo ovunque nel mondo una composizione assolutamente identica basata sullo stesso concentrato, esiste un'altra continuità che la preoccupa altrettanto: quella della bottiglia, praticamente immutata dall'inizio del secolo. La sua ricchezza decorativa, la sua potenza simbolica, ne fanno in effetti più che un involucro: un oggetto nel senso pieno del termine, con una propria personalità, che contribuisce all'identità del prodotto più del contenuto e, senza dubbio, più che per qualunque altra bevanda.

Così potremo domandarci se questa bevanda di un colore caldo, di un sapore inimitabile, dissetante e che suscita il desiderio di bere, ha conquistato il pianeta quasi completamente sulla base di un rifiuto di identità: facendosi passare per Coca-Cola, con la complicità dei consumatori, relegando in secondo piano la bottiglia, riservandole il ruolo di un semplice involucro al servizio del prodotto.

E se la Coca-Cola non fosse una bevanda, o lo fosse solo in modo più che accessorio? Se fosse un oggetto? Se insomma fosse meglio rovesciare il detto: poco importa l'ebbrezza se si ha la bottiglia?

## La conquista dell'universalità

Nel 1923, alcuni anni dopo il pensionamento di Candler, Robert W. Woodruff, un giovane uomo d'affari di Atlanta, diviene presidente della Compagnia. Egli svolgerà questa funzione fino al 1955. Si tratta di trent'anni decisivi che vedranno la Coca-Cola imporsi sulla scena

internazionale. Sotto l'impulso di Woodruff, una politica commerciale e pubblicitaria molto dinamica porterà la bevanda dall'americanità all'universalità.

Una delle prime decisioni del nuovo presidente fu di creare una filiale di vendite all'estero (1926) (1). Nello stesso anno venivano intraprese le ricerche in vista di creare un concentrato che permettesse di ridurre sensibilmente i costi di trasporto della preziosa sostanza.

Una tale ambizione implicava allo stesso modo che venisse privilegiata la vendita in bottiglie la cui diffusione non dipendeva dall'istituzione, essenzialmente americana, della *soda-fountain*. Da allora la bottiglia beneficierà di un certo numero di "supporti" che la valorizzano, le danno la forza del nome, la portano ai primi posti della vita quotidiana sotto tutte le sue forme. La scatola da sei bottiglie, inventata nel 1923, a cui succederanno numerose altre versioni (di cui alcune in legno, altre in alluminio) introdurrà massicciamente la bottiglia nella vita familiare.

La ghiacciaia (1929), un'altra idea rivoluzionaria nel campo della distribuzione, seguita dai frigoriferi elettrici (1930) e dai distributori automatici a bicchiere (1933), permettono alla bevanda di essere presente, sempre fresca, nella fabbrica, nell'ufficio, allo stadio, al club.

Nel 1928 le vendite in bottiglia superano per la prima volta (e definitivamente) le vendite in *soda-fountains*.

Il cammino verso l'universalità avviene sul doppio piano geografico (espansione nei paesi d'oltre mare) e sociale (onnipresenza sulla scena privata e pubblica). Una tale articolazione necessitava di mezzi tecnici adeguati. Abbiamo già citato l'importanza del concentrato a questo proposito, così come le innovazioni nel campo dell'imballaggio e della distribuzione. Ma l'innovazione non era sufficiente. Bisognava ancora proporre della bevanda una immagine coerente, immediatamente riconoscibile in tutto il mondo. A questo scopo era stato creato nel 1924, sotto la spinta di Woodruff, un comitato di standardizzazione, il cui compito consisteva nel promuovere l'omogeneità di tutti gli elementi di identificazione della Coca-Cola.

(1) La Coca-Cola Export Corporation sarà creata nel 1930.

Un passo importante in questo senso era già stato compiuto con l'introduzione della bottiglia *hobble-skirt*, destinata ad unificare la presentazione del prodotto. Ben presto seguiranno i bicchieri, i vassoi, le insegne pubblicitarie, le casse, il colore dei camions, la divisa dei fattorini: gli oggetti, fino ai più piccoli dettagli, saranno programmati da Atlanta. Tutta una parte del nostro paesaggio urbano, indirettamente, sarà prevista e uniformata. Vale a dire che Robert Woodruff, con i suoi collaboratori e i suoi successori, è uno degli uomini che più hanno marcato la nostra vita quotidiana.

Questa offensiva generalizzata si appoggia anche sui nuovi media. Dalla fine degli anni 20 la Coca-Cola è presente sui *billboards* (2), così come alla radio con annunci, canzoni, feuilletons.

Di fatto la sola resistenza a questa immensa impresa di uniformizzazione dei gusti e dei colori proveniva dalla natura stessa: non si ha la stessa sete in estate e in inverno, nei paesi freddi o sotto i cieli tropicali.

Anche quest'ostacolo sarà superato: la Compagnia si assumerà il compito di eliminare queste disgraziate combinazioni tra la sete e il clima. Per circa un decennio essa martella le coscienze con lo slogan *Thirst Knows No Season* (3). E' il secondo grande slogan nella storia della bevanda. Un'immagine, rimasta famosa, rappresentava una giovane sciatrice, sorridente, molto disinvolta, una lunga sciarpa fluttuante al vento, nel momento in cui valica arditamente, le braccia allargate come se volasse, un cumulo nevoso. In primo piano, sulla neve, una bottiglia aperta e un bicchiere di Coca-Cola le cui emanazioni gassose si confondono con il turbinio provocato dal passaggio della sciatrice. Nel 1930 il consumo di Montreal (66 milioni di bottiglie per anno) raggiunge quello della Nuova-Orleans (69 milioni).

Se la bevanda può essere bevuta in qualunque stagio-

(2) Immensi pannelli pubblicitari composti da più fogli messi insieme.

(3) "La sete non conosce stagioni" (introdotto nel 1922). Il primo grande slogan era stato *Delicious and Refreshing*, lanciato dallo stesso Pemberton.

ne, il consumatore deve però liberarsi dall'idea che il suo consumo sia circoscritto a luoghi precisi: ristoranti, spacci, luoghi sportivi ed altri spazi di piacere. Anche il luogo di lavoro deve essere associato alla Coca-Cola. Certo non si arriverà a suggerire che l'impiegato o l'operaio trascurino il loro dovere per dissetarsi, ma ci sarà "la pausa che rinfresca". *The Pause that Refreshes* è lo slogan che avrà un immenso impatto dal 1929, quando apparve per la prima volta poco prima dell'inizio della grande crisi economica.

La fortuita coincidenza tra i due avvenimenti — il nuovo slogan e la "pausa" drammatica dell'economia — ha dato luogo a più di un commento ironico. Ma, a conti fatti, questo motto era azzeccato e avrebbe trovato rispondenza in un periodo così teso in cui il lavoro, per quelli che erano sfuggiti alla disoccupazione, era pesante. E poi, in quest'America di conflitti sociali, una formula del genere era forse la sola che potesse rivolgersi indifferentemente a tutti i lavoratori — operai, impiegati, quadri — se si riconosce che, nella giornata di lavoro, la pausa è il momento di minore ineguaglianza. Anche Santa Claus — è una delle immagini celebri di questa campagna — fa una pausa nel suo faticoso giro per i caminetti per dissetarsi. Coca-Cola, la bevanda di tutte le classi sociali.

Lo slogan è stato ripreso in molte lingue, a volte tardivamente ma sempre con uno stupefacente successo. Così riapparirà in Germania nel 1955 come *Mach mal Pause*. Alcuni non esiteranno ad affermare che esso eguaglia in celebrità la parola d'ordine di Marx "Proletari di tutti i paesi, unitevi". (4)

Gli anni che precedono ed accompagnano la crisi sono anche quelli in cui la Coca-Cola si introduce in molti paesi europei ed asiatici. Ma la diffusione resta debole. Bisognerà attendere la seconda guerra mondiale perchè un nuovo impulso venga dato alla sua marcia verso l'universalità.

(4) W. Bongard, "Fetische des Konsums", Hamburg, Nannen-Verlag, 1964, p. 80 (Cap. *Coca-Cola: Das grosse Geschaft mit der kleinen Pause*, pp. 80-91).

Certo, in un primo tempo, la Coca-Cola Company avrà delle difficoltà derivate sia dalla situazione generale (disorganizzazione del mercato internazionale) sia dalla sua condizione particolare di più grande utilizzatore mondiale di zucchero. Il razionamento la tocca duramente, così come nella prima guerra.

Ma la società riceve un aiuto indiretto dall'esercito. Da un lato essa ottiene l'autorizzazione ad acquistare tutto lo zucchero di cui ha bisogno per fornire di Coca-Cola le truppe americane. Dall'altro essa può trasportare gratuitamente, sulle navi militari, la maggior parte degli impianti di imbottigliamento che monterà in Europa e in altri teatri d'operazioni. Non meno di 64 fabbriche saranno così convogliate oltremare.

La seconda guerra mondiale favorirà l'affermarsi dell'azienda sul doppio piano nazionale e internazionale. In effetti, prima di imporsi in Europa e nel resto del mondo, la bevanda comincia col divenire familiare alle truppe americane stesse. Dall'entrata in guerra degli Stati Uniti e ancora sotto lo shoc di Pearl Harbour, R. Woodruff aveva dato alla bevanda una missione nazionale: "Noi faremo in modo che ciascun uomo in uniforme possa acquistare una bottiglia di Coca-Cola per 5 cents ovunque si trovi e per quanto possa costare all'azienda". Numerosi esperti sono inviati sul luogo per organizzare le operazioni.

Politica promozionale e dedizione alla causa nazionale si coniugano qui mirabilmente. L'azienda non ha neppure bisogno di imporre la sua bevanda, che appare ormai come il complemento necessario al viatico del GI. Il 29 giugno 1943 viene inviato un telegramma, firmato da Dwight Eisenhower stesso, dal Quartiere Generale delle Truppe alleate in Africa del Nord. In esso si richiedono d'urgenza 3 milioni di bottiglie di Coca-Cola per far fronte alle necessità immediate e installazioni che permettano di imbottigliare la stessa quantità due volte al mese.

Durante la "pausa che rinfresca" i soldati scoprono la bevanda. Quelli che già la conoscono hanno l'occasione di apprezzarla, di abituarvisi. Per molti di essi — in circostanze angosciose, lontani dalla patria e dai propri cari

— essa acquisisce un valore simbolico simile a quello della bandiera nazionale. Numerose lettere di vecchi GI, inviate spontaneamente ad Atlanta dopo la guerra, lo testimoniano in modo spesso commovente.

La Coca-Cola, presente ovunque sul fronte, accompagna da vicino le battaglie dell'avanzata americana in Africa, in Asia, in Europa. Le installazioni vengono montate e smontate seguendo l'evoluzione della situazione sul terreno. Alla fine del conflitto 6 fabbriche di imbottigliamento smontate attendono, al largo delle coste giapponesi, lo sbarco americano. (5) Gli "osservatori tecnici" dell'azienda, che facevano parte dell'esercito con la qualifica di ufficiali, ebbero anch'essi le loro vittime. Tre di essi morirono nel compimento del loro dovere.

Mentre dopo la vittoria le truppe americane vengono per la maggior parte rimpatriate, la Coca-Cola, se così si può dire, resta sul campo. Inizia così la sua vera offensiva. Ritrovando la sua vocazione civile l'Azienda mantiene le sue installazioni nelle regioni liberate dagli alleati. La popolazione autoctona viene chiamata a prendere il posto della clientela militare. Si costituisce una rete di consiglieri che favorirà la progressiva gestione delle installazioni da parte di industriali locali fornendo loro il *know how* nei settori tecnico e promozionale.

Le misure di razionamento dello zucchero vengono abolite nel 1947. Ma solo agli inizi degli anni 50 questa organizzazione funziona effettivamente e l'impianto su scala mondiale può essere considerato come virtualmente acquisito.

L'autonomia economica degli imbottigliatori (che sono proprietari dei loro impianti), l'adattamento delle campagne pubblicitarie alla mentalità nazionale dei popoli coinvolti permetteranno all'azienda di affermare che la Coca-Cola è a casa propria ovunque si trovi: *Coke is native wherever it is.* (6)

(5) Cf. J. Kahn, op. cit., p. 17

(6) "The Chronicle of Coca-Cola Since 1886", Atlanta, The Coca-Cola Company, 1973, p. 16.

A volte, nel corso di quest'operazione, sorgeranno delle difficoltà. Agli occhi delle popolazioni che si vogliono convertire alla nuova bevanda essa resta un prodotto tipicamente americano. Vale a dire che il loro atteggiamento nei suoi confronti è strettamente legato ai sentimenti che nutrono verso gli Stati Uniti. Ora, se gli europei sanno che, senza l'entrata in guerra degli Stati Uniti, essi sarebbero ancora sotto la dominazione nazista, molti sentono l'aiuto economico americano (Piano Marshall), così come il mantenimento di una parte delle truppe dopo il conflitto, come un tentativo di ingerenza politica.

Gli anni cinquanta vedranno attenuarsi, in modo diffuso, la diffidenza e l'ostilità verso la bevanda. Un po' ovunque essa entra a far parte del costume. Il solo vero problema che essa deve affrontare è sul piano nazionale: l'avanzata della Pepsi-Cola.

Questa bevanda, inventata anch'essa alla fine del XIX secolo da un farmacista, fino agli inizi degli anni 50 era stata considerata ad Atlanta come una imitazione appena più inquietante delle altre. E poi ecco che, sotto la direzione di A. Steele, il vecchio vice-presidente della Coca-Cola passato al nemico, la Pepsi-Cola rimonta il pendio e arriva a minacciare l'egemonia del colosso. Meno cara, meno ricca di calorie, la Pepsi-Cola ha inoltre il vantaggio di essere venduta in bottiglie di diverse misure, di cui una "familiare".

Questa minaccia incita la Coca-Cola Company ad abbandonare la regola sacrosanta di Candler: un solo prodotto, un solo contenitore, un solo prezzo. Dalla metà degli anni 50 vengono proposte nuove bottiglie; la lattina, sperimentata nella stessa epoca, sarà lanciata alla fine del decennio; altre bevande saranno prodotte: Fanta (dal 1955 a Napoli) sarà seguita, negli anni 60, da Sprite, Fresca, TAB, dal caffè e dal thè in polvere, ecc.. Oggi l'Azienda fabbrica circa 250 prodotti alimentari diversi. E la Coca-Cola ha ripreso una buona parte del mercato che gli aveva tolto la Pepsi-Cola, anche se la minaccia sussiste in diversi settori.

Gli anni trenta erano duri: la Coca-Cola metteva l'accento sulla pausa. Gli anni sessanta sono gli anni dell'a-

giatezza: "le cose vanno meglio". In effetti quando viene lanciato quest'altro grande slogan *Things Go Better with Coke* (1963) la crisi economica non è più che una reminiscenza storica e la seconda guerra mondiale appartiene a un'epoca che la società dei consumi, in pieno rigoglio, ha relegato in un passato altrettanto lontano.

Ma questi anni sono anche quelli del malessere e della violenza. E' il tempo della generazione dei "figli di Marx e della Coca-Cola", generazione che ha conosciuto il benessere e che critica la società del benessere. E l'anno in cui "le cose vanno meglio" è anche l'anno dell'assassinio del presidente Kennedy. Un anno prima Marilyn Monroe, che incarnava l'America altrettanto profondamente della Coca-Cola, si era uccisa, come per sfuggire allo *star-system* che prima l'aveva costruita e poi le aveva rubato l'anima. E' l'epoca, soprattutto, che succede all'equilibrio della guerra fredda, che vede una parte del Terzo Mondo e delle élites occidentali rimettere in discussione la *pax americana*: avvento del regime rivoluzionario cubano, guerriglia in diverse regioni dell'America Latina, guerra in Viet-Nam.

Non stupisce quindi che il grande slogan pubblicitario degli anni 60 abbia potuto essere percepito in molte parti del mondo come una provocazione. Si pensi in particolare agli immensi tabelloni pubblicitari *Todo va mejor con Coca-Cola* installati un po' ovunque in America del Sud, nei ricchi centri urbani ma anche nei quartieri poveri ai lati delle *favelas*.

## Al di là dell'ideologia

La Coca-Cola, più di qualunque altro prodotto della società dei consumi (seppure preesistente ad essa), è quindi una configurazione di segni che un'enorme iconografia pubblicitaria scandita da slogans rimasti celebri, ha fissato nella memoria visiva di tutti inscrivendoli in un simbolico — erotico, ludico, euforico — estremamente efficace. Sembra quindi che il fenomeno, contrariamente a quanto si sostiene generalmente, sia divenuto un fenomeno *transideologico*. Un mito senza ideologia? E' concepibile?

Bisogna riconoscere che è difficile assegnare un contenuto specifico a questo mito: una ideologia corrispondente a ciò che si potrebbe chiamare il "mito Coca-Cola". Ad eccezione delle evidenti connotazioni di modernità, eventualmente di gioventù, che cosa dire che non sia pura tautologia?

Le associazioni mentali sono molto più deboli di quelle suscitate da nomi come Malboro, Rolls-Royce o Tiffany. Ciascuno di questi richiama subito il suo retaggio di elementi simbolici, a volte si riduce solo a questo. Al contrario, per la Coca-Cola sembrerebbe abusivo dire che è il mito *di* questo o *di* quello (come invece si potrebbe dire per Marlboro: il mito dei grandi spazi liberi, del cow-boy, della virilità).

I significati che si possono associare alla Coca-Cola hanno la caratteristica comune di essere *inessenziali*: la bevanda conta su di essi solo marginalmente per esistere ed accrescere il volume delle vendite. Certo, come dimostrano le sue campagne pubblicitarie, la Coca-Cola Company consacre somme enormi per convincerci che consumando il suo prodotto noi assimiliamo virtù tali che superano infinitamente le sue proprietà specifiche. Ma il richiamo del nome, la continuità della bottiglia, appaiono fattori più importanti delle connotazioni proposte con l'aiuto di slogans come *Coke adds life to ...* (7). Così, dei due tipi di pubblicità a cui ricorre l'Azienda — *reminder advertising* e *reason why advertising* (8) — il secondo (destinato a condizionare il cliente potenziale associando il prodotto a certi valori) si dimostra il meno efficace dal punto di vista della costituzione del mito, rispetto al primo, apparentemente anodino, che si limita all'enunciato del nome eventualmente accompagnato dall'ingiunzione *Enjoy*. Coca-Cola è molto di più del *suo stesso mito* se si può dire che è il mito *di* qualcosa.

Il mito è spesso associato all'idea di "occulto", "invisibile". La sua funzione sarebbe quella di distogliere da

(7) Sostituisce nel 1976 *It's the real thing*.

(8) Cf. "Philosophy of Coca-Cola Advertising", Atlanta, The Coca-Cola Company, 1968.

una realtà inconfessabile. In questo senso la metafora dell'iceberg, di cui la parte invisibile è la più importante, si adatterebbe perfettamente. Con la Coca-Cola ci troviamo di fronte a un tale eccesso di significanti rispetto ai significati, a una tale predominanza del detto e del percepito che ci si può domandare se il paragone è pertinente. Salvo in un senso: il mito, così come ci appare al termine di questa riflessione, avrebbe in comune con l'iceberg l'essere un blocco alla deriva. Se la Coca-Cola è diventata il mito che oggi conosciamo, ciò è dovuto meno alla sua fedeltà all'*American way of life* che all'essergli sfuggita o, per lo meno, per aver preso le sue distanze rispetto all'"ideologia" americana. E' possibile sostenere che le innegabili connotazioni di americanità della bevanda la *definiscono*? O che il nome, la grafica, il disegno della bottiglia, il sapore del prodotto, rinviano simbolicamente alla società nord-americana? Bevendola si penetra forse in un certo spirito nazionale o etnico, come nel caso della vodka o dell'ouzo?

E' interessante rilevare che l'azienda stessa dà risposte contraddittorie a queste domande essenziali. *Coke is native wherever it is*, afferma in uno slancio universale. Ma in un'altra *brochure* presenta la bevanda come "l'amichevole ambasciatore dell'etica americana" riprendendo il commento di un giornalista famoso che qualificava la bevanda come "essenza sublimata di tutto ciò che incarna l'America". Lo stesso R. Woodruff, che promosse la Coca-Cola al rango di bevanda internazionale, non sosteneva forse che essa era "l'essenza del capitalismo"? Alcuni apprezzamenti quasi ufficiali sono sullo stesso piano di quelli degli "oppositori", sia che essi assumano la forma di slogan politico ("Non lasciatevi coca-colonizzare") sia della provocazione venata d'umorismo dell' "hyppie" Jerry Rubin che esigeva, per il giorno in cui lo si inviasse davanti al plotone d'esecuzione, "un hamburger con patatine e una Coca prima di morire". (9)

L'unanimità spesso è sospetta. Si ha il diritto di chiedersi, da una parte come dall'altra, se non ci sia un ac-

(9) J. Rubin, "Do It", 1970

cordo inconscio per minimizzare la particolarità del fenomeno. Le dichiarazioni di fede americana della azienda non sono forse altrettanto naïves e simpliciste delle accuse dello stesso tipo? Rinviando alla Coca-Cola una tale immagine di sè, i suoi detrattori — e in particolar modo i "terzomondisti" — non gli accreditano forse ciò che sembrava aver perso nella sua espansione universale: delle radici storiche e geografiche?

Allo stesso modo, quando si afferma che la Coca-Cola non è una bevanda ma una *Weltanschauung* (10) bisognerebbe aggiungere che si tratta di una concezione del "mondo" nel senso più generale ed astratto: le scorie ideologiche trasportate dall'inesauribile marea bruna sono meno importanti dell'aspirazione forsennata di questi flutti a spazzare tutto sul loro passaggio, a purificare tutto (11), a sradicare i particolarismi, insomma a uniformare i gusti e i modi di vivere.

La Coca-Cola non fa riferimento a una nazione, a una religione, a una credenza, a una classe sociale (non si prefigge forse di penetrare nel salone come nel saloon? (12)), nè a un ambiente culturale, a meno che non si consideri in questo modo, da un punto di vista antropologico, il modo di vita occidentale. Ci troviamo nella situazione opposta a quella del vino la cui consumazione è caratterizzata da mille e un rituale che prescrivono la maniera di servirlo, di tenere la bottiglia, di gustarlo, di bere, di accoppiare i vini con i cibi e che codifica l'atto del bere fin nelle pieghe meno rispettose del saper-vivere, in cui altri riti prendono il posto delle buone maniere.

In realtà la Coca-Cola non è meno segnata d'americanità dell'*Hot-dog* o della zuppa Campbell, ma piuttosto l'americanità ha per carattere specifico — a differenza dell'italianità o dell'africanismo — l'essersi desituata culturalmente: oggetti sottomessi alle leggi della tecnica, preparati e imballati meccanicamente, architettura senza radici.

(10) W. Bongard, "Fetische des Konsums".

(11) "Purezza e salute sono le virtù permanenti della Coca-Cola" si legge nella brochure "Purity Lives in a House of Glass".

(12) *Philosophy of Coca-Cola Advertising*.

L'americanità si oppone all'America leggendaria quanto alle altre culture. Portare un cappello da cow-boy significa evocare l'America di prima dell'americanità, il *far-west* ricco di tradizioni e di storia. Indossare blue-jeans, invece, sebbene questo tipo di pantalone sia stato inventato nel secolo scorso nella stessa America, significa indossare un abbigliamento desituato per eccellenza, che non rimanda ad alcuna nazione, classe, sesso, un abbigliamento quasi universale come lo sono la cerniera lampo, la penna a sfera, la gomma da masticare, i supermercati, i segnali di circolazione. O come i mocassini, che sono riusciti a passare senza danni dall'America prima degli americani all'universalità post-industriale. Oggi non è più possibile pretendere, come invece faceva nel 1931 il giornale *Fortune*, che la Coca-Cola "benchè si sia diffusa al di fuori del Sud, è essenzialmente una bevanda del Sud; e il Sud resterà sempre la sua patria, per quanto lontani e prosperi siano i suoi viaggi".

Agli inizi degli anni 60 una fotografia d'agenzia ritraeva Fidel Castro mentre beveva a garganella la celebre bevanda. Nella stessa epoca un'altra immagine ci mostrava una bottiglia di Coca-Cola sul tavolo del presidente Kennedy. Due capi di stato opposti politicamente e culturalmente mentre bevevano lo stesso *soft drink*: ciò è meno di una parabola e, in fondo, non significa nulla. Ma è proprio questo *niente*, questa generalità astratta di cui ha fatto un *tutto*, un universale, che caratterizza nel modo più profondo quel fenomeno eminentemente moderno che si chiama Coca-Cola.

Si obietterà che una simile vocazione all'universalità è per natura ideologica. Eludere le differenze sociali di classe indirizzandosi a un consumatore medio, negare le particolarità etniche e regionali e contribuire anche alla loro estinzione diffondendo un beveraggio universale, celebrare insomma una identità di comportamenti che smentiscono ad ogni istante le disuguaglianze di stato sociale, di provenienza, di potere e la varietà delle tradizioni locali, non è forse l'impresa di mistificazione per eccellenza? Senza dubbio. Ma fare questa affermazione significa riconoscere nello stesso momento che il fenomeno oltrepassa ampiamente le abituali configurazioni

ideologiche.

L'ideologia è presente, ma come materia prima al servizio della costruzione mitica che obbedisce a un suo proprio modello. Ricordiamo un'ultima volta il ruolo del nastro bianco ondeggiante che, nella storia della bevanda, funziona come una divisione geologica, separando il primo strato dal secondo e riunendoli, nello stesso tempo, nello stesso abisso. Il fenomeno Coca-Cola diviene così una *totalità chiusa*. Ed è proprio in quanto totalità significante indipendente, ripiegata su se stessa (di cui il nastro è insomma l'ordinatore) che il fenomeno è propriamente mitico. Il mito ha il suo luogo in una regione in cui i segni vivono la loro vita, in cui il simbolico si origina da se stesso.

Il mito, insomma, nega la storia opponendole l'autonomia dei segni piuttosto di una qualunque interpretazione ideologica di cui si potrebbe discutere la validità. Non si tratta quindi di sostenere che esso è al di fuori dell'ideologia, ma che gli aspetti ideologici non sono i più importanti, che non costituiscono un elemento della *definizione* del mito Coca-Cola nè del mito in generale.

Crediamo anche che il combattere questi elementi ideologici contribuisca in definitiva ad occultare — e forse anche a rafforzare — il mito. Si potrebbe anche chiedersi se l'analisi ideologica di un tale fenomeno non sia già fare ideologia nella misura in cui essa condanna chi l'intraprendesse a non coglierne la specificità. In effetti, i valori che sottintendono i messaggi pubblicitari della Coca-Cola Company — giovinezza, modernità, gioia di vivere, conformismo — sono gli stessi di molte altre campagne pubblicitarie. Non sono questi, infatti, i *luoghi comuni* del mondo pubblicitario e dei mass-media? Valori che non vengono neppure più rilevati tanto sono ormai introiettati nella civiltà industriale avanzata.

Così lasceremo ad altri l'ingrato compito di fare una analisi del contenuto del discorso pubblicitario della Coca-Cola, di classificarne le immagini, di recensirne i temi. Qui, lo ripetiamo, l'originalità non risiede nella ricchezza dei temi sviluppati ma nell'incredibile coerenza con cui sono stati gestiti nel corso di quasi un secolo il nome ed alcuni elementi formali (la grafica, la forma della botti-

glia, il colore e, oggi, la linea sinuosa), nel fatto che la loro ricorrenza e la loro pregnanza ci hanno trasformato in veri archetipi visuali del nostro tempo.

Forse proprio questa situazione unica nella coscienza contemporanea, questa congiunzione di una totale inconsistenza sul piano dei contenuti e di una straordinaria presenza simbolica, spiega il carattere magico che la *vox populi* attribuisce alla Coca-Cola, come se questa avesse il potere di dissolvere qualunque materia entri in contatto con lei. Di questo vero e proprio fantasma di dissoluzione sono testimoni una quantità di aneddoti sui poteri corrosivi della bevanda: un pezzo di carne, un osso di pollo, anche un dente, sarebbero dissolti in una settimana e sarebbe sufficiente deporne qualche goccia sulla carrozzeria di una macchina per vedere apparire ben presto un buco. Queste storie sono ben anodine rispetto a quelle che circolavano al momento della sua introduzione in Europa e, ancor oggi, in alcuni paesi del Terzo Mondo. Alle Filippine un uomo caduto nel recipiente di una fabbrica di imbottigliamento sarebbe stato dissolto in poco tempo dal terribile liquido (13). Più recentemente, la Coca-Cola è stata accusata di falsare le elezioni in Rodesia: aveva la proprietà di cancellare l'inchiostro — indelebile — in cui ogni elettore, per evitare il doppio voto, doveva immergere la sua mano.

Sembra quasi che si voglia attribuire alla Coca-Cola un potere sulle cose che essa invece esercita di fatto sugli spiriti: conquistandoli alla sua causa, corrodendoli, dissolvendoli. Ad eccezione dell'ultima, di cui la stampa ha largamente parlato, la maggior parte di queste storie non ha un'origine precisa. Ciascuno le conosce e le ripete ma nessuno si ricorda come ne è venuto a conoscenza. Stranamente, a proposito di questa bevanda "moderna" per eccellenza, si perpetua una forma di comunicazione che si credeva pressochè perduta nella nostra civiltà dei mass-media: la tradizione orale.

Se vi è una responsabilità della Coca-Cola nelle interpretazioni deliranti a cui può dar luogo, questa "respon-

(13) Numerose storie dello stesso tipo sono menzionate da E. J. Kahn, *The Big Drink*, op. cit.

sabilità" non è attiva. Essa non fa parte della persuasione sotterranea, del condizionamento ideologico. Tutt'al più si definisce attraverso un "vuoto" che permette di riempire.

I tentativi di ridurre il fenomeno a determinazioni economiche o politiche appaiono risibili. Queste determinazioni esistono, non c'è dubbio. Ma esse sono la condizione, il punto di partenza del fenomeno, e non saprebbero in alcun modo esaurirne il senso.

*Traduzione di Fausta Bizzozzero*

# economia: una scienza in crisi

Daniel Bell e Irving Kristol (a cura di), **La crisi della teoria economica**, Edizioni di Comunità, Milano 1982, pagine 273.

Federico Caffè, **L'economia contemporanea**, Edizioni Studium, Roma 1981, pagine 209.

Domenico Corradini, **Economia come economia politica**, Dedalo, Bari 1981, pagine 103.

Nel dibattito economico attuale su un'idea il consenso è generale: "Non esiste più consenso sulla teoria economica". Le difficoltà che travagliano il pensiero economico non sono infatti determinate dal sorgere di una "nuova scuola" che mette in crisi le scuole precedenti, ma molto più drammaticamente dall'impossibilità/incapacità degli economisti di risolvere i problemi scaturiti dalla caduta di validità degli enunciati keynesiani. L'aver dogmatizzato le proposte del famoso economista nato a Cambridge nel 1883 porta alla conseguenza di non saper affrontare con strumenti adeguati fenomeni come, ad esempio, la stagflation, cioè quella coesistenza di stagnazione economica e inflazione che Keynes riteneva impossibile. Da fatti come questi ha origine il dissolversi di molte certezze sulle quali "riposavano" tanti economisti.

Inoltre, a livello di teoria pura, l'opera di Piero Sraffa, *Produzione di merci a mezzo di merci*, demolendo criticamente tutte le teorie del valore finora formulate si presenta, in modo convincente e argomentato, come una critica alla teoria economica in quanto tale. E non è casuale che dopo Sraffa la teoria economica si presenti come una serie di frammenti privi di unità.

Infine, esiste un contrasto di fondo — peraltro insanabile — che mina perpetuamente la validità di tutte le teorie economiche: la dimensione nonrazionale dell'uomo. L'uomo razionale che adotta scelte diversificate in base al calcolo delle convenienze (l'homo oeconomicus) non solo non esiste nella realtà, ma neppure può essere indicato come "utile finzione", come "stereotipo convenzionale" cui far risalire l'attività umana. Derazionalizzare l'analisi economica potrebbe essere una del-

le vie per uscire dalla crisi teorica imperante, ma qui il problema si complica ulteriormente e forse diviene irresolubile: come codificare e quindi rendere prevedibile, la non-razionalità?

I tre testi, così apparentemente eterogenei, riuniti in questa recensione esplicitamente o implicitamente hanno lo stesso filo conduttore: la crisi della teoria economica. Il volume curato da Bell e Kristol assume in pieno lo "stato di crisi", ma da questa constatazione i vari autori muovono per abbozzare soluzioni atte a superarlo. Peter Drucker, in uno dei saggi che compongono la raccolta, conscio dell'insostenibilità delle precedenti teorie del valore, ne indica una nuova: "L'economia del futuro dovrebbe essere in grado di darsi nuovamente una teoria del valore fondata magari sul postulato che la produttività — e cioè la conoscenza applicata alle risorse attraverso il lavoro umano — è fonte di ogni valore economico". Drucker purtroppo non va oltre una schematica ipotesi e la sua formulazione non ci dice quasi nulla. Ben altra consistenza dovrà avere una nuova teoria del valore se si considera che, come ha giustamente affermato Claudio Napoleoni, "la teoria del valore (...) non è *una parte* della scienza economica, ma *il principio* da cui tutta la scienza si svolge".

Daniel Bell, dal canto suo, propone una "teoria economica interpretativa": ciò che guida l'economia, riconosce, "non è il sistema dei prezzi, bensì il sistema dei valori propri della cultura nella quale l' economia è incorporata". Per concludere che "una teoria economica *interpretativa* dovrebbe avere sempre presente che la propria analisi ha senso dal punto di vista economico solo se è collegata a un'analisi sociologica". Ironizzare su questa "novità" sarebbe fin troppo facile se pensiamo che già nel 1750 l'abate-economista napoletano Ferdinando Galiani utilizzava un metodo che oggi possiamo definire socio-economico. Invitare Bell a leggere il trattato *Della moneta* suonerebbe forse irriverente?

Irving Kristol, in un certo senso, ha il merito di dire le cose con maggiore lucidità. Anzitutto egli fa un'affermazione perentoria: "Non esiste alcuna teoria economica non-capitalista" e soggiunge: "Per avere una teoria economica occorre un'economia di mercato". E' questo, dunque, il punto nodale — su cui Kristol però tace — dal quale si dipana la crisi della teoria: la crescente scomparsa del mercato capitalista. Molti economisti potranno dichiararsi in disaccordo, ma resta il fatto che le teorie economiche sono state dei modelli approssimati alla realtà solo quando l'economico si è presentato come fenomeno egemonizzante la realtà sociale, cioè solo nel periodo del capitalismo classico.

L'incompletezza e l'insufficienza di queste proposte teoriche sottolineano con ancor maggiore evidenza che se si vuole — e se si potrà — superare l'attuale crisi teorica, l'economia dovrà dotarsi di ben altri strumenti: non sol-

tanto la sociologia, ma anche, e forse soprattutto, una maggiore attenzione verso l'antropologia e la psicoanalisi, visto che l'immagine dell'uomo fatta dagli economisti è sempre stata troppo grossolana e dunque fuorviante.

Alla necessità di costruire una "scienza" economica realmente interdisciplinare allude più volte il libro di Federico Caffè. Egli lascia, infatti, intravvedere un suo accentuato interesse per quella corrente di pensiero economico, definita "istituzionale", che include nell'analisi, oltre agli elementi tradizionali, fattori di tipo socio-psicologico inseriti nel quadro politico e istituzionale delle varie situazioni prese in esame. Da questa posizione dovrebbero discendere, quasi come conseguenza logica, un ripensamento e una ridefinizione di tutte le categorie costitutive dell'analisi economica. Ma invano il lettore cercherà passi avanti in questa direzione nelle brillanti pagine del libro di Caffè, che certo non si proponeva tale scopo quando ha raccolto in un unico volume saggi scritti in epoche diverse. Caffè compie invece un'opera di puntualizzazione critica, una riflessione disincantata e non dogmatica dei punti cruciali, delle "zone morte" dell'analisi moderna. Stimolante a questo proposito è la rivisitazione del pensiero keynesiano e delle "idee trascurate" della *Teoria generale* dell'economista inglese. Ma è proprio l'eredità di Keynes a pesare in modo sensibile sulla riflessione contemporanea portandola in una situazione di stallo che forse consiglierebbe di riconsiderare l'opera di un altro grande economista degli anni trenta, oggi in gran parte dimenticato: Lionel Robbins. Non tanto perchè il suo *Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica* possa indicarci quelle soluzioni nuove di cui il pensiero economico necessita, ma perchè con Robbins tocchiamo l'acme dell'economicismo. Praticamente tutto l'agire umano cade nell'ambito dell'economia, scrive infatti Robbins: "L'economia è la scienza che studia la condotta umana come una relazione tra scopi e mezzi scarsi applicabili ad usi alternativi". L'economia, dunque, come principio informatore di tutta la realtà. In questo senso Robbins, e non Keynes, tocca il punto di non ritorno del pensiero economico. Egli assume tutto il reale nell'economico e in questa sua operazione esaurisce le possibilità di un rinnovamento secondo gli schemi conosciuti del pensiero economico, perchè Robbins in definitiva è estremamente lucido e conseguente: l'uomo è e deve essere razionale, altrimenti l'economia non ha ragione di esistere.

Oggi infatti è tutt'altro che azzardato considerare esaurito lo spazio di riflessione autonoma dell'economia. E su questa lunghezza d'onda si inserisce il libro di Domenico Corradini che vede entrare nel dibattito un filosofo: Corradini insegna filosofia del diritto all'università di Pisa. Un filosofo legato anche all'economia: sempre nella stessa università insegna economia poli-

tica. Felice connubio che pone le premesse per una riscoperta delle radici dell'economia. Quelle radici che vedevano i primi economisti costruire la loro "scienza" attraverso un approccio interdisciplinare. Condizione questa che sarebbe venuta a mancare, tant'è che molti additano nell'eccessiva specializzazione e settorializzazione uno degli elementi principali dell'attuale crisi.

Se le premesse di questo libro, come indicato prima, sono felici, non altrettanto lo sono i risultati. Corradini, infatti, dopo un'accattivante affermazione iniziale: "E' tempo di riaffermare nell'economia politica il valore della riflessione teorica. Chi l'ha detto che i grafici e le curve e le formule matematiche sono indispensabili allo studio dell'economia politica?", scivola in un neo-hegelismo di sinistra che, oltre a non risultare convincente, ripropone il consunto e idealistico modello dialettico. Ora se è sottoscrivibile l'assunto che indica nelle contraddizioni l'elemento costitutivo della società, risulta arduo seguire Corradini nella sua riproposizione dell'Hegel più metafisico. Fortunatamente Hegel non ha più quella preminenza sulla produzione culturale che aveva fino a non pochi anni fa, ed è anche per questo motivo che le proposte teoriche di Corradini si collocano in uno spazio politico-culturale irrimediabilmente datato e probabilmente senza sbocchi operativi.

D'altro canto l'unica vera proposta teorica che Corradini fa, consiste proprio nella riscoperta della contraddizione, dell'antagonismo, della conflittualità come fenomeno costitutivo e strutturante della società. Corradini esplicitamente afferma che "occorre una filosofia della contraddizione" per poter, non solo descrivere, ma comprendere l'intima essenza delle relazioni sociali. Questo però *non necessariamente* significa riutilizzare lo schema dialettico di Hegel. *Non necessariamente* le contraddizioni si risolvono in una sintesi superiore. E la storia sta lì a dimostrarlo. In definitiva questo saggio di Corradini riafferma il valore e il primato della teoria per la creazione di una nuova economia politica. Affermazione di non poco conto, considerato l'attuale pragmatismo analitico, ma tutto sommato ancora troppo poco per avviare il difficile percorso della "rifondazione".

Tutti i testi passati in rassegna mettono, dunque, in evidenza la necessità di uscire dai percorsi fin qui tracciati dall'analisi economica. Si tratta di reinventare un settore del sapere umano. Progetto ambizioso, ma inevitabile e urgente. E in questa ottica sarà forse utile non dimenticare le brillanti intuizioni del filosofo francese Jean Baudrillard che nell'individuazione della dimensione semiologica dell'economia moderna (la merce/segno) e soprattutto della sua dimensione simbolica, mette in evidenza la costruzione tutta culturale dell'economia, cioè per dirla con le sue parole: "l'economia politica come modello di simulazione".

**Luciano Lanza**

# potere
# autorità
# dominio

Le due relazioni che pubblichiamo sono il primo contributo di una ricerca organizzata dal Centro Studi Libertari "G. Pinelli" sul tema: "Il potere e la sua negazione".

# potere, autorità, dominio: una proposta di definizione

Amedeo Bertolo

Nel corso dei miei studi sulla tecnoburocrazia, sull'autogestione e sull'utopia (1) mi si era posto il problema d'una definizione del potere. Di volta in volta ne davo una definizione più o meno esplicita, funzionale al contesto della singola ricerca: si trattava però sempre di definizioni parziali e provvisorie, il cui scopo era limitato all'esigenza di evitare fraintendimenti di un discorso centrato su altri temi. Il problema di fondo restava aperto, anzi, per me sempre più aperto man mano che la riflessione procedeva in ampiezza e profondità (o quantomeno ero convinto che così procedesse).

Il fatto è che si trattava e si tratta, se non di sciogliere, quanto meno di mettere chiaramente a fuoco un nodo concettuale estremamente complesso — e non semplicemente di intendersi sulle parole —, un nodo centrale al pensiero anarchico. Paradossalmente, l'anarchismo — che pure può essere considerato come la critica più radicale del dominio sinora esplicitata, critica teorica e critica pratica — non ha prodotto una teoria del potere più articolata e sottile delle apologie del dominio.

Alle geniali intuizioni sul potere dei 'padri' dell'anar-

1) A. Bertolo, *Per una definizione dei nuovi padroni* (in *I nuovi padroni*, Antistato, Milano, 1977); *La gramigna sovversiva* ("Interrogations", n. 17-18, 1979); *L'immaginario sovversivo* ("*A*", n. 93, giugno-luglio 1981).

chismo non è seguita una riflessione adeguata all'importanza di quelle intuizioni. Intuizioni ancor oggi feconde, beninteso, — anche il nostro, anche il mio anarchismo è tutto costruito attorno a quelle intuizioni —, ma rimaste per l'appunto poco più che intuizioni, dal punto di vista scientifico, e che dopo oltre cent'anni corrono per di più il serio pericolo (uso un trasparente eufemismo per amor di patria) di sclerotizzarsi in formule stereotipate, in credenze, in tabù, perdendo gran parte della loro utilità come fondamentali ipotesi di lavoro per l'interpretazione e la trasformazione della realtà. Le intuizioni si sclerotizzano e la relativa indeterminatezza terminologica e concettuale, inevitabile e forse necessaria ai primi sviluppi della riflessione, diventa ostacolo al procedere del pensiero e dell'azione, fonte insieme di ingiustificabili "ortodossie" e di altrettanto ingiustificabili "eresie", di immobilismo "tradizionale" e di sciocchezze "innovative", di discussioni nominali e di impotenza sociale.

Può essere di una certa consolazione agli anarchici il sapere che anche la scienza ufficiale non ha fatto molta chiarezza, in quest'ultimo secolo, su quell'insieme di "cose" (relazioni, comportamenti, strutture sociali ...) che sono inscatolate come potere (o come autorità o come dominio). Benché il potere sia non solo elemento centrale della critica anarchica all'esistente, ma anche elemento indiscutibilmente centrale di ogni sistema di pensiero sociologico e politico (2), il concetto di potere è attualmente uno dei più controversi, ma nel contempo uno dei meno dibattuti, categoria pressoché rimossa dal campo d'applicazione di quella sottigliezza analitica onde vanno orgogliose le accademie. Se le analisi del po-

2) Ad esempio: "Il potere è la categoria formale decisiva sia nell' analisi della struttura sia nell'analisi dei processi della società" (R. Dahrendorf, *La libertà che cambia*, Laterza, Bari, 1979, p. 155); "Nell'intero lessico della scienza politica quello di potere è forse il concetto più fondamentale: il processo politico è la formazione, la distribuzione e l'esercizio del potere" (H.D. Lasswell e A. Kaplan, *Potere e società*, Etas, Milano, 1969, p. 90). E ancora "Lo studio del potere è il principio della scienza sociologica" (I.L. Horowitz, *Introduzione* a Wright Mills, *Politica e potere*, Bompiani, Milano, 1970, p. 20).

tere sono sofisticate, lo sono più nel senso negativo di falsificazione che in quello positivo di affinamento.

Com'è facile appurare anche con una lettura affrettata di un po' di letteratura in materia, c'è non solo una discreta confusione terminologica (un caso esemplare è quello di Weber, il cui termine *Herrschaft* è stato tradotto in italiano sia come *potere* sia come *autorità*), ma anche un'ampia indeterminazione concettuale. Inoltre, quanto all'interpretazione-giustificazione delle funzioni e della genesi del potere, le accademie non sembrano essere andate molto oltre Hobbes o Locke, o addirittura Platone e Aristotele.

La consolazione però è magra. In primo luogo perché la scienza dominante può ben permettersi il lusso di essere poco convincente sul piano puramente logico, perché ha da sè la forza delle cose, cioè dell'esistente e dell' immaginario inconscio che su di esso è strutturato e lo struttura. In secondo luogo, una certa confusione le è funzionale, proprio perché rende difficile se non impossibile l'identificazione teorica e la distruzione pratica del dominio sociale. Al contrario, il pensiero anarchico *deve* fare la massima chiarezza, se vuole, come vuole, essere scienza sovversiva, cioè strumento per conoscere e capire e *sovvertire* l'esistente.

Il presente scritto — insieme modestamente e ambiziosamente — propone alcune definizioni che secondo l' autore potrebbero rendere più proficuo non solo il dibattito tra anarchici ma anche meno arduo il confronto tra anarchici e non anarchici, che rischia altrimenti di restare per sempre un dialogo tra sordi. Apparirà chiaro che il lavoro di definizione si è rivolto non tanto ai *termini* quanto ai *concetti* che stanno dietro ai termini e ai *contenuti* che stanno dietro ai concetti. Mi spiego. Il segno grafico (e vocale) 'casa' può segnalare il concetto 'ricovero artificiale', ma dietro questo concetto i contenuti possono variare dalla capanna al grattacielo. In questa sede, tuttavia, mi limiterò ad una definizione per grandi categorie di contenuti (e di concetti), funzionale ad una prima, provvisoria risposta al seguente quesito: dietro a ciò che si etichetta come potere quanto c'è di funzioni sociali universali e quanto c'è di funzioni

proprie d'un rapporto di dominio?

**E' consuetudine**, non solo accademica, iniziare un discorso di definizione semantica con 1) un approccio etimologico e/o 2) un approccio storico. Nel caso specifico entrambi ci sarebbero di scarsa utilità. L'etimologia dei tre termini da noi considerati è troppo lontana nel tempo per essere più che archeologia linguistica ed inoltre due dei tre termini da noi considerati hanno un significato originario pressoché simile. (3) Quanto all'uso storico degli stessi termini, esso rivela una polivalenza ed una reciproca intercambiabilità nel tempo tale da renderne l'analisi irrilevante ai nostri fini. (4)

Assai sinteticamente, tutto ciò che possiamo ricavare e dall'origine e dall'impiego nel corso del tempo — in contesti socio-economici diversi — delle parole-chiave di questa riflessione è che, se immaginiamo uno spettro di significati che va da un polo positivo ad un polo negativo, con riferimento ai valori (anarchici, ma non solo) della libertà e dell'uguaglianza, il termine autorità si colloca per lo più in posizione mediana di neutralità, il termine dominio si colloca prevalentemente verso il polo negativo ed il termine potere copre tutto lo spettro, grazie alla sua peculiare polisemia che ne fa variare l'impiego tra il "poter fare" ed il "poter far fare".

Di utilità altrettanto scarsa, ai nostri fini, è un esame dell'uso dei tre termini da parte degli anarchici (certamente di maggiore utilità è un esame dei concetti e dei contenuti sottostanti). Sia nei testi "classici", sia nei testi contemporanei, sia nelle riflessioni sia nella propaganda potere/autorità/dominio sono usati per lo più come sinonimi (e dunque con attribuzione negativa).

Una qualche diversificazione tra autorità e potere, più

3) *Potere* deriva dal latino "potis" (= padrone, possessore), così come *dominio* deriva da "dominus" (= padrone di casa, capofamiglia); *autorità* invece viene dal latino "auctor" che significava originariamente colui che fa crescere, che accresce.

4) Si veda ad es. T. Eschenburg, *Dell'autorità*, Il Mulino, Bologna, 1970.

o meno esplicita, è probabilmente identificabile, è vero. Ma non univoca. Ad esempio per Proudhon il potere è forza collettiva mentre l'autorità è alienazione, appropriazione monopolistica di questa forza collettiva (5), (ma usa anche il termine "potere politico" per definire questa espropriazione di potenza sociale). Per Proudhon, dunque, autorità sarebbe termine negativo, mentre potere sarebbe o potrebbe essere termine neutrale. Al contrario, Bakunin riconosce un'autorità "neutrale" (6). E addirittura — dai classici ai contemporanei — Giovanni Baldelli attribuisce un significato decisamente positivo alla parola "autorità" (7), che egli impiega per lo più nel senso di influenza morale ed intellettuale.

Un poco (ma non molto) più significativo è l'esame dell'uso contemporaneo dei tre termini sia nel linguaggio comune sia nel linguaggio scientifico.

Nel linguaggio comune i due aggettivi "autorevole" ed "autoritario" segnalano l'uso sia positivo sia negativo del sostantivo "autorità" da cui derivano, sostantivo che può indicare sia un ruolo politico di potere sia una particolare competenza od una eccellenza morale. Sempre nel linguaggio corrente il termine potere copre tutto l'arco compreso tra la capacità di essere o fare e la struttura sociale gerarchica. Solo la parola dominio è quasi univocamente utilizzata nel senso del potere di imporre *ad altri* (de jure o de facto) la propria volontà, con strumenti coercitivi, fisici o psichici.

Anche nel linguaggio delle scienze sociali il termine

5) P.J. Proudhon, *La giustizia nella religione e nella chiesa*, brani scelti in *La dimensione libertaria di P.J. Proudhon*, a cura di G.D. Berti, Città Nuova, Roma, 1982.

6) "Allorché si tratta di stivali, ricorro all'autorità del calzolaio; se si tratta di una casa, di un canale o di una ferrovia, consulto quella dell'architetto o dell'ingegnere. [...] Io m'inchino davanti all'autorità degli specialisti, perché è imposta dalla mia propria ragione. [...] Noi accettiamo tutte le autorità naturali e tutte le influenze di fatto, nessuna di diritto, e come tale ufficialmente imposta". M. Bakunin, *Dio e lo Stato*, R.L., Genova, 1966, pp. 63-66.

7) G. Baldelli, *Social Anarchism*, Penguin, Harmondsworth, 1971, cap. IV, "Freedom and Authority", pp. 79-94.

dominio (e gli aggettivi e verbi correlati) appare meno polivalente di autorità e potere. Esso, forse proprio per la diffusa valenza emotiva negativa che ha nell'uso corrente, viene raramente impiegato oppure impiegato con esplicito giudizio di merito, negativo per l'appunto. (8) Quanto alle definizioni di autorità e potere, ce n'è un po' per tutti i gusti. Ciò che taluno chiama autorità altri chiama influenza o prestigio, oppure — con altri contenuti — ciò che taluno chiama autorità altri chiama potere oppure potere legittimo o formale ... (9)

E' dunque a nostro avviso necessario riprendere il ten-

8) Tra i casi d'uso "neutrale" del termine dominio ne segnaliamo però tre rilevanti: il Simmel (*Il dominio*, Bulzoni, Roma, 1978) per il quale il dominio è una categoria universale d'interazione sociale, di cui il potere è forma particolare; il Dahrendorf (*Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Laterza, Bari, 1970) che propone una definizione di dominio inteso come "possesso di autorità e cioè come un diritto di emanare comandi autoritativi"; Lasswell e Kaplan (*op. cit.*) per i quali dominio è modello di potere effettivo (ma il termine inglese è qui *rule* — e non *domination* — e potrebbe tradursi diversamente in italiano).

9) Eccone alcuni esempi un po' alla rinfusa. POTERE. Il p. è "a) capacità o facoltà naturale d'agire ... ; b) facoltà legale o morale, diritto di fare qualche cosa; c) autorità, specialmente nel significato concreto, corpo costituito che esercita tale autorità, governo". (Lalande, *Dizionario critico di filosofia*, ISEDI, Milano, 1971). "Il p. è la partecipazione alla presa di decisioni" e "una decisione è una linea di condotta che comporta sanzioni severe" (H. Lasswell e A. Kaplan, *cit.*, pp. 89-90). Il p. è "diritto di comandare" (G. Ferrero, *Potere*, Sugarco, Milano, 1981, p. 27). "Come p. designeremo la capacità di una classe sociale di realizzare i suoi obiettivi specifici" (N. Poulantzas, in Franco Ferrarotti, a cura di, *La sociologia del potere*, Laterza, Bari, 1972, p. 410). Il p. è "la capacità di stabilire e di attuare decisioni anche quando altri s'oppongono" (C. Wright Mills, *Politica e potere*, Bompiani, Milano, 1970, p. 18). Il p. è "un corpo permanente al quale si ha l'abitudine di obbedire, che possiede mezzi materiali di costrizione e che è sostenuto dall'opinione che si ha della sua forza, dalla credenza nel suo diritto di comandare, ossia nella sua legittimità, e dalla speranza nella sua beneficienza" (B. De Jouvenel, *Il Potere*, Rizzoli, Milano, 1947). Per p. si deve intendere "tutti i mezzi di cui un uomo può disporre per piegare la volontà degli altri uomini"

tativo di definizione a partire da una identificazione dei concetti e dei contenuti, anche se, naturalmente, questo procedere implica alcune difficoltà lessicali, che cercheremo di superare a volte con un uso "intuitivo" (nel contesto) di alcuni termini, a volte con perifrasi più o meno eleganti, a volte anticipando nell'uso definizioni successive. Farò anche largo uso di "banalità", cioè di concetti dati per scontati dagli anarchici oppure risaputi ed ampiamente accettati nell'ambito del pensiero scientifico e filosofico non anarchico: dalla combinazione inconsueta di banalità diverse può uscire qualcosa di nuovo.

**Prendiamola alla larga** (ma solo apparentemente). La libertà individuale, intesa come possibilità di scelta tra comportamenti alternativi, non è mai (non è mai stata né potrà mai essere) illimitata. Essa opera in presenza di limiti e vincoli, naturali e culturali. La scelta può solo avvenire tra possibilità *determinate*. Su questo concor-

(R. Mousnier, *Le gerarchie sociali dal 1450 ai nostri giorni*, Vita e Pensiero, 1971, p. 9). "Si può definire il p. come la capacità di realizzare i desideri" (B. Russel, *Il potere*, Feltrinelli, Milano, 1967, p. 29). "Per p. si deve intendere (...) la possibilità per specifici comandi (o per qualsiasi comando) di trovare obbedienza da parte di un determinato gruppo di uomini" (M. Weber, *Economia e Società*, Comunità, Milano, 1974). "Il p. 'è' una comunicazione regolata da un codice" (N. Luhman, *Potere e complessità sociale*, Il Saggiatore, Milano, 1979). AUTORITA'. L'a. è "un qualsiasi potere esercitato su un uomo o gruppo umano da un altro uomo o gruppo" (N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino, 1964). "L'a. è un vincolo tra ineguali" (R. Sennet, *Autorità*, Bompiani, Milano, 1981, p. 18); "l'a. è un modo di definire e interpretare le differenze di forza" (R. Sennet, *cit.*, p. 118); "l'a. è una ricerca della stabilità e della sicurezza nella forza degli altri" (R. Sennet, *cit.*, p. 178). L'a. è "una dipendenza accettata" (M. Horkheimer, citato in T. Eschenburg, *cit.*, p. 9). L'a. è "(psicol.) superiorità o ascendente personali ... e (sociol.) diritto di decidere o di comandare" (Lalande, *cit.*). "L'essenza dell'a. ... è di dare a un essere umano quella sicurezza e quel riconoscimento nella decisione che logicamente spetta soltanto ad un assioma superindividuale ed effettuale o ad una deduzione" (G. Simmel, *cit.*, p. 41). "L'a. è il possesso atteso e legittimo del potere" (H. Lasswell, A. Kaplan, *cit.*).

dano persino quei fanatici della libertà che sono gli anarchici (con l'eccezione forse — ma più apparente che reale — di qualche forsennato individualista). Questa definizione è tuttavia incompleta e ci rimanda subito ad un più alto livello di libertà, paradossalmente proprio attraverso l'attribuzione di vincoli *determinanti* al comportamento individuale.

Mi spiego. Non mi interessano, qui, i limiti naturali (interni ed esterni) perché essi per l'appunto *delimitano* il campo delle possibilità più che *determinare* il comportamento e perché sono comunque irrilevanti per il presente discorso. Certo, ad esempio, la fisiologia e l'anatomia limitano la frequenza e le forme degli accoppiamenti, ma tutte culturali sono le determinazioni che, entro quei limiti, possono indurre (e inducono) specifici modelli di comportamento erotico. Mi spiego con un altro esempio: nel gioco degli scacchi, la scacchiera può esemplificare i limiti naturali (in realtà, le sessantaquattro caselle sono ovviamente un limite artificiale, fanno parte delle regole, ma immaginiamocele come date dalla natura); le regole del gioco rappresentano la determinazione culturale (l'alfiere può muoversi soltanto in diagonale, ecc.); le mosse dei giocatori esprimono la libertà come scelta fra possibilità determinate.

Ciò che qui mi interessa prendere in considerazione sono appunto le determinazioni culturali. I due elementi che per interazione determinano in misura varia ma sempre ampia il comportamento animale, gli istinti e l'ambiente, non giocano un ruolo analogo in quello strano animale che è l'uomo. L'uomo non conosce istinti in senso proprio (cioè risposte comportamentali precise e specifiche, ereditate geneticamente, a dati stimoli ambientali), ma al più tracce o residui d'istinto, di scarso o nullo significato sociale, come l'istinto del neonato a succhiare, oppure pseudo-istinti come l'"istinto" sessuale, che è in realtà un bisogno, le forme della cui soddisfazione (cioè i comportamenti, cioè una complessa sequenza di atti) non sono determinate. Per l'uomo, inoltre, l'"ambiente" è assai più culturale che naturale, non solo e non tanto nel senso che egli ha trasformato e trasforma la natura, quanto nel senso che l'ambiente dell'uomo è fatto soprattutto di relazioni con altri uomini e che

anche le relazioni con il mondo "delle cose" passano attraverso la mediazione simbolica.

L'uomo ha perso, lungo il cammino evolutivo di "ominizzazione", le determinazioni istintuali e le ha sostituite con determinazioni culturali, cioè con norme, regole, codici di comunicazione e di interazione. Proprio in questa sostituzione sta la specifica libertà umana al suo più alto livello: l'*autodeterminazione*. Infatti le determinazioni culturali non vengono date all'uomo (da dio o dalla natura), è l'uomo che se le dà. Le norme non sono semplice riflesso di necessità naturali, ma creazione di necessità arbitrarie. Cioè, la produzione di norme è necessaria perché "scritta" nella natura umana (nella paradossale libertà dell'uomo che gli "impone" di autodeterminarsi) ma non sono necessari i singoli contenuti delle norme stesse. L'uomo deve produrre norme ma può produrre le norme che vuole.

La produzione di norme è, dunque, l'operazione centrale, fondante della società umana, è produzione di socialità e perciò stesso di "umanità", poiché l'uomo non esiste in quanto uomo se non come prodotto culturale, cioè come prodotto sociale.

La funzione di creare e ricreare continuamente socialità inventando e trasmettendo e modificando norme è per definizione una funzione collettiva (del genere umano, cioè concretamente dei gruppi e sottogruppi che lo costituiscono). Per definizione, come non esiste un codice individuale di comunicazione, così non esiste una norma individuale di interazione sociale. Perciò, nel momento stesso in cui la determinazione culturale definisce la più alta espressione della libertà dell'uomo, la facoltà d'autodeterminarsi, essa apre anche una permanente asimmetria tra l'individuo e la collettività, per cui il singolo è comunque e sempre più determinato dalla società di quanto possa determinarla. L'uomo produce collettivamente la società ma ne è individualmente modellato.

La produzione di norme implica del tutto ovviamente l'applicazione delle norme stesse (una regola non applicata non è una regola). D'altro canto, poiché la norma non possiede di per sè la forza necessaria dei meccanismi biochimici istintuali, né basta normalmente il consenso

generale (peraltro non frequente se non per talune norme e in talune società molto omogenee e statiche) a darle questa forza necessitante, interviene la *sanzione* a rendere l'adesione alla norma per lo meno statisticamente probabile se non certa e universale. Ogni gruppo e sottogruppo umano produce così modelli di comportamento e correlatamente sanzioni per indurre i membri a conformarvisi, sanzioni tanto più severe quanto più la norma che ne viene tutelata è considerata fondamentale per il gruppo.

Le sanzioni, come osservano Lasswell e Kaplan, nell' opera già citata, sono severe "nei termini dei valori prevalenti nella cultura del gruppo preso in considerazione. Non v'è dubbio che la violenza rappresenti un caso estremo di severità delle sanzioni, tuttavia in molte situazioni il disonore — vale a dire il ritiro drastico del rispetto — può avere un ruolo anche più importante". Una sanzione è severa, cioè, se è concepita come tale nell'immaginario collettivo del gruppo considerato. Lo stesso vale, naturalmente, per la gravità dell'infrazione. E' noto che lo stesso comportamento può essere diversamente giudicato in diversi contesti culturali e diversamente sanzionato. Un rutto rumoroso può essere considerato infrazione lieve e sanzionato con una blanda disapprovazione od essere considerato infrazione grave e può dar luogo a una sanzione relativamente severa (ad esempio l'espulsione da un club esclusivo), oppure al contrario può essere giudicato positivamente e dar luogo ad una sanzione "positiva" (risate, compiacimento ...). Bisogna infatti tener presente che vi sono anche sanzioni positive (riconoscimento sociale, stima) che rafforzano comportamenti approvati, oltre alle sanzioni negative che scoraggiano i comportamenti disapprovati. Anzi, è concepibile, per lo meno teoricamente, una società in cui la determinazione dei comportamenti individuali avvenga solo grazie all'uso di sanzioni positive (si potrebbe però, in questo caso, ipotizzare che l'assenza di sanzioni positive costituisca sanzione negativa).

La produzione e l'applicazione di norme e di sanzioni definiscono dunque la funzione regolativa sociale, una funzione per la quale propongo il termine *potere*. (10)

**Abbiamo così definito** il potere come una funzione sociale 'neutrale' e comunque necessaria non solo all'esistenza della società, della cultura e dell'uomo stesso, ma anche all'esercizio di quella libertà come scelta tra possibilità determinate da cui era partito il nostro discorso. L'assenza di determinazioni culturali significherebbe infatti un 'vuoto' insensato (nel significato letterale di privo di senso), in cui non ci sarebbe scelta ma pura casualità. La libertà come scelta può esercitarsi solo in presenza di determinazioni, così come l'attrito dell'aria è necessario al volo degli uccelli.

Il fatto, tuttavia, che il comportamento umano non possa essere assolutamente indeterminato (ma neppure, per fortuna, assolutamente determinato) (11) e che la determinazione culturale del comportamento umano sia non solo inevitabile ma espressione a sua volta di libertà, non significa che modi e contenuti della funzione sociale regolativa siano neutrali rispetto alla libertà stessa. E' di importanza fondamentale, per la libertà come scelta, l'ampiezza delle maglie della "griglia" di determinazione e la sua elasticità e modificabilità, perché l'individuo è tanto più libero, in questo senso, quanto maggiore è il rango delle possibilità lasciate aperte dalla "griglia". Ed

10)Questo significato proposto corrisponde un po' al potere come forza collettiva di Proudhon (cfr. nota 5) e assomiglia alla definizione di Lasswell e Kaplan, citata alla nota 9, che però si riferisce ai singoli processi decisionali e non alla funzione complessiva qui considerata. Anche Clastres sembra intendere qualcosa di assai simile per potere: "Riteniamo [...] che il potere politico sia universale, immanente al patto sociale; [...] ma che si realizzi in due modi principali: potere coercitivo e potere non coercitivo. Il potere politico coercitivo (o relazione di comando e obbedienza) non è *il* modello del vero potere, ma semplicemente un caso particolare" (P. Clastres, *La società contro lo stato*, Feltrinelli, Milano, 1977, p. 21) e ancora: "non è pensabile il sociale senza il politico; in altre parole non vi sono società senza potere" (ibidem). Il potere coercitivo di Clastres sembra corrispondere a quello che più avanti definisco come "dominio".

11) Crespi direbbe che l'uomo "oscilla" tra determinato ed indeterminato (F. Crespi, *Mediazione, norma, potere* in "Volontà" n. 4, 1980).

è di importanza altrettanto fondamentale, per la libertà come autodeterminazione, il livello di partecipazione al processo regolativo, perché l'individuo è tanto più libero, in quest'altro senso, quanto più ha accesso al potere. Un eguale accesso di tutti i membri di una società al potere è, dunque, prima ineludibile condizione d'una eguale libertà per tutti. Condizione necessaria ad una libertà *eguale*, ma non sufficiente, come s'è detto, ad un alto livello di libertà di ciascuno. Il potere può ben essere opprimente per tutti in egual maniera e restare opprimente. Si hanno esempi di società primitive in cui grosso modo c'è eguale accesso al potere, ma in cui le determinazioni comportamentali sono talmente pervasive e/o tradizionalmente immodificabili da creare una situazione di 'totalitarismo' sociale diffuso.

**Una situazione** di "potere eguale per tutti" è non solo concepibile ma anche effettivamente documentata da più di una ricerca antropologica. E' ben lungi tuttavia dal costituire l'ordinarietà, geograficamente e storicamente. La situazione di gran lunga più comune è costituita dai sistemi sociali in cui la funzione regolatrice non viene esercitata dalla collettività su se stessa, ma da una parte della collettività (generalmente, ma non necessariamente, da una piccola minoranza) su un'altra (generalmente la grande maggioranza); dai sistemi cioè in cui l'accesso al potere è monopolio d'una parte della società (individui, gruppi, classi, caste ...).

Si ha qui un'altra categoria concettuale che potremmo chiamare *dominio*. Il dominio definisce così le relazioni tra ineguali — ineguali in termini di potere, cioè di libertà —; definisce le situazioni di sovraordinazione/subordinazione; definisce i sistemi di asimmetria permanente tra gruppi sociali.

La relazione di dominio si concretizza tipicamente in rapporti di comando/obbedienza, in cui per l'appunto il comando ha un contenuto regolativo del comportamento di chi obbedisce. Il rapporto comando/obbedienza non si dà per la funzione regolativa in sè, si badi. Non si "obbedisce", in senso proprio, ad una norma (ad esempio alla norma di non uccidere o di guidare i veicoli sul

lato destro della strada); ci si attiene ad una norma. Si obbedisce ad un comando, cioè alla forma con cui si presenta la norma in un sistema di dominio. Il fatto che si immagini il rispetto della norma in termini di obbedienza è per l'appunto un effetto dell'espropriazione della funzione regolativa da parte di una minoranza che deve *imporre* la norma al resto della società: tanto più deve esplicitamente imporla, quanto meno vi è partecipazione, reale o fittizia, al potere.

Se la norma sociale, affinché la determinazione culturale possa dare regolarità e prevedibilità oltre che senso, al comportamento, ha per sua natura un contenuto coattivo, se cioè i comportamenti socialmente rilevanti vi si devono adeguare perché di norma sociale si possa parlare, essa diventa *coercitiva* in situazioni di dominio, cioè imposta ed articolata in una catena gerarchica di subordinazione, lungo cui si distribuisce una regola generale: il comando/obbedienza, come rapporto sociale fondamentale.

"Sin dalle origini", scrive Clastres nell'opera citata, "la nostra cultura pensa il potere politico in termini di relazioni gerarchiche ed autoritarie di comando/obbedienza. Ogni forma, reale o possibile, di potere è, per conseguenza, riducibile a questa relazione privilegiata che ne esprime *a priori* l'essenza" (p. 16). Ma: "Se vi è cosa affatto estranea ad un amerindio è l'idea di impartire un ordine o di dovervi obbedire, fuorché in circostanze particolari" (p. 13). "Il modello del potere coercitivo non è dunque accettato che in circostanze eccezionali, quando il gruppo deve affrontare una minaccia esterna ... Il Potere normale, civile, fondato non sulla costrizione, ma sul *consensus omnium*, è così di natura profondamente pacifica" (p. 27).

Anche Evans-Pritchard ci descrive una cultura (i Nuer del Basso Sudan) dove l'obbedienza non è concepita, dove il comando è un'offesa, dove nessuno obbedisce a nessuno. Si tratta, non certo a caso, di società in cui la funzione regolativa è funzione collettiva, dove "la parola del capo non ha forza di legge", dove il capo può essere "arbitro" ed esprimere un'opinione "autorevole" (si veda, più oltre, il paragrafo sull'autorità e sull'influenza)

ma non può essere giudice e applicare sanzioni. E anche gli Amba, di cui s'occupa Dahrendorf (12) nel tentativo di dimostrare l'universalità delle "strutture d'autorità" (laddove per strutture d'autorità intende, con una disinvoltura che contraddice la sua consueta accuratezza, sia ciò che ho chiamato potere sia ciò che ho chiamato dominio), dimostrano — come i Nuer, i Tupinambà, i Guaraní ... — proprio la non-universalità del dominio, dimostrano che la funzione regolativa non deve necessariamente assumere la forma coercitiva della gerarchia e del rapporto comando/obbedienza (13).

Il dominio, come si è detto, è possesso privilegiato del potere. I detentori del dominio si riservano il controllo del processo di produzione di socialità, espropriandone gli altri. Il fenomeno è simile al possesso privilegiato dei mezzi di produzione materiale (e a questo è spesso seppure non necessariamente connesso) (14), ma ancora più grave, perché riguarda la natura stessa dell'uomo: il dominio è negazione di umanità per tutti gli espropriati, per tutti gli esclusi dai ruoli dominanti della struttura sociale.

**Il potere** inteso come funzione regolativa della società, non è l'unica forma di determinazione culturale dei comportamenti. C'è tutta una vasta gamma di relazioni

12) R. Dahrendorf, "Amba e Americani", in *Uscire dall'utopia*, Il Mulino, Bologna, 1971.

13) Si veda anche quanto scrivono Lasswell e Kaplan (*cit.*, p. 240): "Nella misura in cui ci si avvicina all'anarchia, un dominio cessa di essere dominio. La sfera del potere si restringe ad un minimo: nel caso limite non viene esercitata alcuna costrizione. Il controllo sociale permane, naturalmente, sotto diverse forme di influenza: ma non è controllo coercitivo".

14) Per meglio dire, l'appropriazione privilegiata dei mezzi di produzione materiale è in realtà appropriazione del potere regolativo in un settore della socialità: è dunque un caso ed una forma del più generale fenomeno del dominio. Si veda in merito quanto scrive L. Lanza in *Al di là dell'economia*, "Volontà", 3, 1981 e *L'economia dal dominio alla libertà*, "Volontà", 3, 1982.

asimmetriche tra gli individui, in cui talune scelte comportamentali sono in tutto o in parte determinate da opinioni o decisioni altrui cui viene attribuito un peso particolare, un peso determinante per l'appunto.

Si tratti di relazioni sia personali sia funzionali, intendendo per personali quelle in cui i soggetti interagiscono in quanto persone, funzionali quelle in cui i soggetti interagiscono in base a ruoli che definiscono funzioni sociali (la distinzione, al solito, è in parte arbitraria, in quanto tutte le relazioni personali sono in qualche misura anche interazione di ruoli e viceversa). Nel caso delle relazioni personali possiamo definire l'asimmetria come *influenza*, nel caso delle relazioni funzionali possiamo definire l'asimmetria come *autorità*.

Nel primo caso l'asimmetria è attribuibile a differenze individuali d'ordine caratteriale, morale, intellettuale tali per cui una personalità risulta in qualche modo più 'forte' di un'altra e l'influenza più di quanto non ne sia influenzata. (15)

Nel secondo caso vi è una sorta di delega decisionale legata ad aspettative di ruolo, giustificata (esplicitamente o implicitamente) dalla "competenza". Questo termine, nella sua ambivalenza (significa sia capacità sia ambito decisionale) s'attaglia bene al carattere ambivalente dell'asimmetria di capacità e di facoltà decisionali tipici di una complessa divisione sociale del lavoro in funzioni e ruoli differenziati. (16)

Ora, sia l'influenza sia l'autorità, così definite, non implicano necessariamente un'asimmetria sociale permanente. E' perfettamente immaginabile un sistema sociale in cui da una molteplicità di singole relazioni asimmetriche risulti per ogni soggetto un equilibrio complessivo a somma zero di influenza e di autorità (o quanto meno di

15) Questa definizione di influenza s'approssima a quella di "autorità", citata alla nota 9, del Sennet, il quale tuttavia la estende *anche* alle interazioni asimmetriche di ruolo (compresi i ruoli di potere e di dominio).

16) Questa definizione di autorità s'approssima a quella, citata alla nota 9, del Simmel, il quale però la riferisce *solo* ai ruoli di potere e di dominio.

quest'ultima che è più prossima concettualmente al potere e perciò virtualmente al dominio). L'asimmetria genitore / figlio si ricompone per ogni individuo, nell'arco della vita, in un ciclo "egualitario"; l'asimmetria delle competenze professionali può ricomporsi per gli individui che esercitano le varie professioni nel complesso delle prestazioni reciproche; una funzione di coordinamento può essere svolta a rotazione ... L'autorità della competenza non nega la libertà di chi volontariamente e criticamente l'accetta, può anzi esserle complementare, evitandone la dispersione in mille rivoli insignificanti: semplificando un gran numero di scelte individuali consente di "concentrare" la libertà sulle scelte ritenute veramente importanti dall'individuo (da lui e non da altri per lui, beninteso). Analogamente, non partecipare o partecipare passivamente per propria scelta a taluni processi decisionali sociali (che è cosa diversa dall'esserne esclusi) consente di partecipare appieno a quei processi decisionali che più ci interessano.

E' vero, tuttavia, che in una società in cui la divisione del lavoro sociale sia organizzata in modo gerarchico, esiste necessariamente una corrispondente *gerarchia d'autorità e dunque un'asimmetria permanente tra i detentori* dei diversi ruoli. Ed è anche vero che taluni ruoli sono 'autoritativi' in quanto articolazioni del potere sociale regolativo e dunque, in un sistema di dominio, sono articolazioni gerarchiche del dominio stesso e perciò 'per definizione' permanentemente asimmetriche. Così le diversità di ruolo diventano disuguaglianze sociali.

Allo stesso modo, la presenza del dominio come categoria centrale dell'immaginario sociale determina permanenti asimmetrie di influenza, in quanto anche le relazioni personali vengono concepite in termini gerarchici di dominio. Così anche le diversità individuali rinviano alla disuguaglianza sociale.

Dunque, quel genere di relazioni che abbiamo qui chiamato influenza ed autorità possono essere categorie 'neutrali' in astratto, ma nel concreto delle società di dominio esistenti si caricano di una valenza più o meno accentuata di dominio e anch'esse perciò spesso si modellano di fatto in rapporti di comando / obbedienza.

**Riassumendo.** Ho identificato quattro categorie concettuali che nel linguaggio corrente e scientifico sono o possono essere tutte coperte da uno stesso termine: *potere*. Ho proposto di conservare questo termine solo per definire la prima categoria identificata: la funzione sociale regolativa, l'insieme dei processi cioè con cui una società si regola producendo norme, applicandole, facendole rispettare. Se questa funzione viene svolta da una parte soltanto della società, se il potere è cioè monopolio di un settore privilegiato (dominante), esso dà luogo ad un'altra categoria, ad un insieme di relazioni gerarchiche di comando-obbedienza che propongo di chiamare *dominio*. Propongo, infine, di chiamare *autorità* le asimmetrie di competenza che determinano asimmetrie di determinazione reciproca tra gli individui ed *influenza* le asimmetrie dovute a caratteri personali.

Ripeto che quello che mi interessa non è la parte terminologica, formale della proposta definitoria, ma la parte sostanziale, d'identificazione concettuale. Non è tanto importante il nome che diamo ai colori (anche se per intenderci rapidamente e senza tante perifrasi è utile anche accordarci sui nomi) quanto il concordare sull'esistenza di colori diversi, corrispondenti a diverse fasce di frequenza della banda visibile della luce.

Quello che propongo è una *prima* differenziazione e identificazione di quattro gruppi di contenuti, funzionali ad un'analisi generale dei fenomeni sociali. Ulteriori o diverse differenziazioni (corrispondenti a varie forme e contenuti del potere, del dominio, dell'autorità) sono necessarie per analisi particolari e/o più approfondite, naturalmente, ma per un primo approccio anarchico al problema credo che le quattro categorie proposte possano essere sufficienti.

*Necessaria* in ogni caso mi pare la differenziazione tra la categoria che ho chiamato potere e quella che ho chiamato dominio. E' una differenza qualitativa fondamentale, che gli anarchici, più o meno chiaramente, hanno sempre percepito (quando ad esempio distinguono tra società e stato): sta qui, anzi, il nocciolo dell'intuizione centrale al loro pensiero. Non sempre però nell'analisi hanno saputo esplicitare questa differenza, identificando

chiaramente le due categorie concettuali. Questo ha portato gli anarchici ad aberrazioni teoriche e pratiche rilevanti, in opposte direzioni (ad esempio a teorizzare e praticare il rifiuto d'ogni norma e di ogni sanzione oppure — come durante la rivoluzione spagnola, con la partecipazione al governo repubblicano — a praticare e semiteorizzare il dominio).

I pensatori non anarchici si sono in genere dimostrati incapaci anche di percepire la differenza tra potere e dominio e comunque non hanno saputo o voluto esplicitarla in una differenziazione concettuale e terminologica. Ma questo, come dicevamo, non è in loro un difetto, data la loro funzione istituzionale di razionalità interna ad una ideologia di dominio.

E' una proposta d'identificazione concettuale, dicevo, quella che ho qui fatto assai più che una proposta di definizione terminologica. E dunque vorrei che la discussione che ne nascerà — se nascerà, come spero vivamente — riguardi più i concetti che i termini. Mi piacerebbe che si analizzassero criticamente i contenuti ed i concetti delle categorie proposte e che mi si contestasse, ad esempio, che se una norma deve essere sorretta da sanzioni severe non è 'semplice' potere ma ha natura di dominio, oppure che è inutile — a questo stadio della riflessione — distinguere tra ciò che ho chiamato influenza e ciò che ho chiamato autorità; oppure che sarebbe utile distinguere le asimmetrie di capacità effettiva da quelle di competenza formale ...

Tuttavia vale la pena, credo, di spendere qualche parola anche sulla proposta terminologica, che si presenta 'delicata', tra anarchici, in quanto uso due etichette ("potere" e "autorità") che per gli anarchici non sono neutrali, per concetti e contenuti che sono — o meglio, che a me sembrano — neutrali. Come dicevo in apertura di questo scritto gli anarchici usano i termini potere, dominio e autorità — soprattutto i primi due — come sinonimi e con ovvia connotazione negativa (stanno per quella "-archia" che essi negano e combattono).

Perché allora proporre un uso anarchicamente neutrale di potere e autorità? Un po' a scopo 'provocatorio', per indurre cioè ad una maggiore attenzione alla sostan-

za del discorso con un piccolo scandalo lessicale, per sottolineare quella che mi pare una novità (piccola? grande?) concettuale con una novità linguistica. Poi perché mi pare assurdo che il nostro linguaggio, il linguaggio anarchico, abbia tre termini per un solo concetto e nessuno per altri due. Ma soprattutto perché in quello che sia il linguaggio specialistico sia il linguaggio comune definisce come potere e come autorità credo che ci sia proprio quello che ho precedentemente definito come potere e come autorità, *più* il dominio. Se cioè al potere ed all'autorità togliamo il dominio, facendone una categoria a parte, concettualmente ben distinta anche se in tutte le società esistenti (tranne forme residuali di società primitive) di fatto sovrapposto alle altre due, restano per l'appunto quei tipi di relazioni che ho proposto di chiamare potere e autorità.

D'altronde, nessun anarchico userebbe positivamente il termine "impotenza" (politica, sociale, economica ...) come sinonimo di assenza di dominio, perché il potere di cui si segnala l'assenza con questa parola ha la connotazione positiva di "poter fare", di esercitare la propria libertà (17). E che a gran parte degli anarchici sono certo non suona eretica l'espressione "potere di tutti" (18), perché in questo caso s'intende per potere la facoltà decisionale individuale e/o la partecipazione ai processi decisionali sociali ...

17) Per la relazione tra volontà e libertà (che emblematicamente sono definite in russo da un unico termine, *volija*) si veda R. Ambrosoli, *Volontà e natura umana*, "Volontà", 4, 1982.

18) Ad esempio nel seguente contesto: "[Potere di tutti] ... significa qui che *ciascuno* deve avere tanto potere (reale) di influenzare e controllare le decisioni politiche che riguardano la sua vita, quanto è compatibile con un uguale potere in ogni altro membro della società, sì che ciascuno abbia in ogni momento la massima possibilità, compatibile con la massima possibilità di ogni altro, di realizzare la miglior vita di cui è capace". G. Pontara, *Definizione di violenza e non violenza nei conflitti sociali*, in AA. VV., *Marxismo e non-violenza*, Lanterna, Genova, 1977.

**Lasciamo la questione** nominale e torniamo alla questione sostanziale. Qual è l'utilità per il pensiero anarchico della definizione concettuale proposta?

Essa (o un'altra definizione che comunque distingua due-tre-dieci colori in quella banda indifferenziata o malamente differenziata che è il potere) consente di meglio concepire ed esprimere la *negazione* centrale della filosofia anarchica (cioè dell'interpretazione anarchica del mondo) e dunque anche della sua *affermazione* centrale, del valore fondante: la libertà. Poi, questa definizione consente di formulare meglio un'infinità di problemi della scienza anarchica, della scienza che studia sia le "leggi" (le uniformità, i rapporti che si ripetono costantemente, i nessi causali, le condizioni necessarie) del dominio sia le "leggi" della libertà.

Facciamo solo alcuni esempi. In politica essa consente di pensare con maggior chiarezza allo scarto tra la norma e la legge, di evidenziare la diversità sostanziale tra la libertà dei liberali e la libertà degli anarchici, di analizzare i processi decisionali sociali, di arricchire criticamente tutto il 'già-detto' su assemblea, rotazione degli incarichi, delega, mandato revocabile, ecc. Anzi, non è forse eccessivo ritenere che questa definizione o comunque una definizione che distingua la funzione regolativa dal suo possesso privilegiato sia addirittura necessario punto di partenza per pensare ad una scienza politica anarchica (e per pensare ad un "diritto" anarchico). Non è certo un caso che gli anarchici abbiano generalmente rifiutato la "politica", ritenendola scienza e pratica del potere e identificando il potere con il dominio (questa sovrapposizione è, del resto, la regola delle società esistenti).

In sociologia questa definizione può servire a distinguere meglio tra diversità e disuguaglianza di individui, ruoli e categorie sociali; può essere utile per individuare i meccanismi e le istituzioni del dominio, enucleandoli o differenziandole dalle strutture del potere; può mettere in una nuova luce le forme ed i contenuti della cooperazione e della conflittualità.

In economia, questa definizione consente di formulare meglio il potere (ed il dominio) economico come for-

ma particolare del potere (e del dominio) sociale. Essa consente di concepire il potere economico come distinto dal dominio economico e quindi di meglio distinguere tra "leggi" economiche generali, "leggi" economiche comuni a tutte le società di dominio, "leggi" economiche proprie delle singole società di dominio.

In psicologia questa definizione consente di distinguere tra asimmetrie individuali inevitabili e asimmetrie evitabili, tra differenze personali e di ruolo (positive o neutrali in termini di libertà) e disuguaglianze negatrici di libertà. Essa consente di studiare meglio la "personalità libertaria" e la "personalità autoritaria" (19). Essa consente forse di capire più facilmente perché il messaggio anarchico risulti incomprensibile, tranne che in periodi eccezionali, alla maggior parte degli uomini, perché lo "spirito di rivolta" kropotkiniano sia abitualmente meno forte del conformismo sociale.

In pedagogia questa definizione può forse consentire di risolvere la contraddizione tra autorità dell'adulto e libertà del minore (20) e di capire perché la "permissivi-

19) Oppure, come dice De Jouvenel, la personalità libertaria e la personalità securitaria. "In ogni momento esistono pertanto in qualsiasi società individui che non si sentono abbastanza protetti ed individui che non si sentono abbastanza liberi. Chiameremo i primi *securitari* ed i secondi *libertari*" (*op. cit.*, p. 352). I "securitari" sono quelli che abbisognano del massimo di determinazione culturale. "Una volta concepiti i sentimenti 'libertario' e 'securitario' (...) possiamo rappresentarci una società qualsiasi (...) come una molteplicità di punti che si possono disporre gerarchicamente secondo il loro indice libertario. I più 'securitari' saranno situati più in basso e i più 'libertari' più in alto" (p. 358). Ed, oplà, eccoti il dominio e i "libertari" diventano i membri dei gruppi sociali dominanti. Ed ecco come un'idea abbastanza interessante diventa la solita zuppa.

20) Si rilegga in questa prospettiva quanto scrive Bakunin ("L'istruzione integrale", in M. Bakunin, *Libertà eguaglianza rivoluzione*, Antistato, Milano, 1976). Il processo educativo per Bakunin è un passaggio progressivo dalla "autorità" alla "libertà": il bambino quanto più è piccolo tanto più abbisogna di determinazioni esterne; crescendo diminuisce l'asimmetria tra lui e l'adulto; con la maturità diventa uomo in senso pieno e in quanto tale può e deve raggiungere il più alto livello possibile d'autodeterminazione.

tà", intesa come anomia tollerata, non è più idonea all' educazione libertaria, cioè al processo di costruzione della personalità libertaria, di quanto lo sia la disciplina imposta coercitivamente.

Eppoi (sia detto tra anarchici), quante nostre inutili diatribe si potrebbero evitare, quante liti tra sordi potrebbero risolversi in confronto razionale! Si pensi solo alla ricorrente discussione sull'organizzazione anarchica in cui da un secolo l'incomprensione nominale ha almeno altrettanto rilievo del disaccordo sostanziale ...

Fra i numerosi quesiti che la mia proposta può forse contribuire se non a risolvere per lo meno a formulare meglio o comunque diversamente (e di cui ho dato diversi esempi nel paragrafo precedente, riferendoli ai diversi settori di conoscenza in cui convenzionalmente vengono suddivise le scienze dell'uomo e della società), ce n'è uno che quasi inevitabilmente si pone nel corso di qualunque riflessione sul potere e che, in particolare, si propone da sè in più di uno dei passaggi logici del processo d'identificazione e di definizione da me seguito. Qual è la genesi del potere? Come, perché, quando nascono potere, autorità, dominio?

Secondo la distinzione definitoria che ho proposto, il quesito in realtà si pone solo per il dominio. Per l'autorità e per il potere la risposta è implicita nelle rispettive definizioni. Se partiamo dall'assunto antropologico che l'uomo è privo di determinazioni istintuali e che viceversa, grazie ad una peculiare evoluzione del suo organo cerebrale, è in grado di produrre un universo normativo simbolico, ne discende che la funzione regolativa culturale è per lui insieme *possibile* ed *essenziale* (21). Allo

21) "Il ruolo primordiale della cultura è di assicurare l'esistenza del gruppo come gruppo, e dunque di sostituire l'organizzazione al caso" (C. Levy-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano, 1978, p. 75). La cultura regola normativamente ciò di cui la natura s'è "dimenticata" di dare regolarità biologica: il comportamento sociale dell'uomo. Sembra che, a questo proposito, non ci sia uno stacco netto tra l'uomo e gli altri animali: "Tutto sembra svolgersi come se le grandi scimmie, già capaci di dissociarsi dal comportamento proprio

stesso modo, nella mia definizione, l'autorità discende come corollario dal postulato che la società si articoli in ruoli funzionali (si potrà discutere su questo, ma non su quella, oppure si potrà discutere sulla definizione).

Quello che invece non trova fondamento necessario nella natura dell'uomo e della sua società è il dominio. E' perciò la sua genesi che, all'interno della mia definizione, si pone come problema.

Vediamo, innanzitutto, quali soluzioni hanno proposto i pensatori non-anarchici. Come s'è già detto, essi non fanno una chiara distinzione tra potere e dominio. Quand'anche accennano ad una differenziazione concettuale, è per essi automatico — non necessario di dimostrazioni — il passaggio dall'uno all'altro: spesso il passaggio è dal dominio al potere (cioè il contrario del mio procedere logico), per pochi soltanto si va dal primo al secondo, ma anche per loro in modo indiscusso, per cui l'uno e l'altro nascono assieme: dalla necessità dell'uno discende la necessità dell'altro.

Prendiamo in considerazione quelle che, nel corso delle mie letture, mi sono sembrate le "spiegazioni" esemplari dei principali approcci giustificativi del dominio. Un primo tipo d'approccio è quello che, procedendo dal dominio al potere, giustifica il primo con motivazioni bio-psicologiche (cioè di meccanismi psicologici "naturali", innati): ci sono personalità naturalmente portate al dominio e ci sono personalità naturalmente portate alla soggezione. (22) Dopo la posa di questa prima pietra

della specie, non riuscissero tuttavia a ristabilire una norma su un piano nuovo. La condotta istintiva perde la nettezza e la precisione che le si riscontra presso la maggior parte dei mammiferi; ma la differenza è puramente negativa, e il campo abbandonato dalla natura resta territorio non occupato" (p. 45).

22) "La maggioranza degli uomini è composta di esseri timidi, modesti, passivi, che rappresentano la materia plastica del Potere, nati come sono per obbedire. La razza dei padroni è una minoranza con una più intensa forza vitale: sono gli ambiziosi, gli attivi, gli imperiosi che con l'azione e col pensiero hanno bisogno di affermare la propria superiorità" (G. Ferrero, *op. cit.*, p. 39). Questo volgare luogo comune di sapore razzista segue

del loro edificio teorico, gli apologeti del potere-dominio s'affrettano a ricoprirla con elementi strutturali più accattivanti e ci viene detto che la suddivisione 'naturale' degli uomini in due categorie (di padroni tendenziali e di tendenziali schiavi) produce benefici effetti per entrambi ed è in fondo un mirabile artificio della natura o della provvidenza per rendere possibile la società umana ed i vantaggi che ne derivano. (23) Riconducibile a questo tipo di approccio è anche la spiegazione del Sennet, che però parte formalmente dall'influenza per risalire, attraverso l'autorità, al potere e al dominio. (24)

Il secondo tipo d'approccio è quello culturale, di cui mi sembra esemplare il Dahrendorf, il quale ritiene insostenibile ogni spiegazione "naturale" del potere-domi-

sorprendentemente osservazioni di ben altra qualità come la seguente: "I principî di legittimità sono giustificazioni del diritto di comandare; perché fra tutte le ineguaglianze umane nessuna ha conseguenze tanto importanti e perciò tanto bisogno di giustificazioni come l'ineguaglianza derivante dal potere" (p. 27). E, "se, salvo qualche rara eccezione, un uomo vale l'altro: perché uno deve avere il diritto di comandare e gli altri il dovere di ubbidire?" (p. 28).

Analogamente, ma più "dialetticamente", il Simmel parla di "volontà di dominio" e scrive che "L'essere umano ha un duplice atteggiamento interno rispetto al principio della subordinazione. Da una parte egli vuole infatti essere dominato. La maggior parte degli uomini non solo non può esistere senza guida, ma ne ha anche la sensazione: essi cercano la forza superiore che tolga loro la responsabilità [...] Tuttavia essi non hanno minor bisogno di opporsi a questo potere di direzione [...] Così si potrebbe dire che l'obbedienza e l'opposizione sono i due aspetti o elementi di un comportamento affatto unitario dell'essere umano" (*op. cit.*, p. 52).

23) "Questa polarizzazione dell'umanità in padroni e servi sembra mirabilmente adatta al piano d'ordine prestabilito nella natura umana". (Ferrero, *op. cit.*, p. 40); "il potere (...) è in origine una difesa contro i due massimi terrori che funestano l'umanità: l'anarchia e la guerra" (p. 39). "[Il Potere] è una necessità sociale. Grazie all'ordine che impone e all'accordo che instaura, rende possibile agli uomini di vivere un'esistenza migliore" (B. De Jouvenel, *op. cit.*, p. 291).

24) "L'autorità è un modo di definire e di interpretare le differenze di forza. In un certo senso il sentimento dell'autorità è

nio: non questo è *effetto* di una disuguaglianza preesistente, al contrario esso è *causa* della prima disuguaglianza fondamentale tra gli uomini. Senonché, non distinguendo tra potere e dominio, deriva 'logicamente' la necessità del dominio dalla necessità del potere (che lui chiama autorità) cioè della funzione regolativa: per lui la funzione regolativa ed il suo possesso privilegiato sono tutt'uno. (25)

Gli approcci al problema della genesi del potere - dominio si possono anche classificare da un altro punto di vista: quelli che esplicitamente o implicitamente lo presuppongono coevo all'uomo e/o alla sua società e quelli che ne postulano la nascita ad un certo punto della storia e curiosamente (per delle teorie che identificano potere e dominio) non è in genere il potere-dominio che compare, ma è il solo dominio quello che irrompe in uno spazio sociale non meglio definito o definito come stato di natura. (26)

proprio il riconoscimento che tali differenze esistono. In un altro senso, più complesso, è un modo di tener conto dei bisogni e dei desideri del debole così come del forte". (R. Sennet, *op. cit.*, p. 118). Poi, "sinonimo di forza nel linguaggio politico [è il] potere" (p. 25). Infine, "la presenza del potere tra due persone significa che la volontà di uno intende prevalere su quella dell'altro" e "la catena del comando è la struttura mediante la quale questo squilibrio di volontà può estendersi a migliaia o a milioni di persone" (p. 155).

25) R. Dahrendorf, "Amba e Americani", *cit.*

26) Ecco un esempio: "La società naturale è piccola e non si può passare dalla società piccola alla grande attraverso il medesimo processo. Occorre un fattore di coagulazione, che nella maggior parte dei casi non è l'istinto di associazione ma l'*istinto di dominazione* [il corsivo è mio]. [...] Il principio creativo dei grandi aggregati non è altro che la conquista: opera talvolta di una delle società elementari dell'insieme sociale, ma più spesso di una banda guerriera proveniente da lontano" (B. De Jouvenel, *op. cit.*, p. 103). E ancora: "Così lo Stato trae origine essenzialmente dai successi di una 'banda di briganti' che si sovrappone a piccole società particolari: banda che [...] tiene nei confronti dei vinti, dei sottomessi, il comportamento del Potere puro" (p. 104).

**Come si pone** il problema della genesi del dominio nella logica della mia ipotesi definitoria? Poiché tutto, in quella logica, muove dal postulato della plasticità culturale dell'uomo, ne vengono ad essere escluse tutte le ipotesi basate su elementi bio-psichici innati quali "volontà di dominio", "istinto di dominazione", ecc. (e, necessaria controparte: propensione all'obbedienza, volontà di sottomissione, ecc.). Nella prospettiva d'autodeterminazione culturale dell'uomo, i suoi modelli di comportamento non sono scritti nella sua natura: quelli gregaristico-autoritari non più di quelli anarchici. (Con quest' ultima affermazione non voglio dire che non sia possibile un'interpretazione "naturalistica" dell'anarchismo — che anzi è stata piuttosto diffusa —, un anarchismo che postula la naturale "bontà" dell'uomo, nel senso di una naturale potenzialità autoregolativa della società umana, che non necessita di determinazioni normative. Anche quest'anarchismo, tuttavia, non può spiegare "naturalisticamente" ma solo "culturalmente", cioè come invenzione dell'uomo, il dominio).

Secondo un'interpretazione tutta culturale dell'uomo, non stupisce che in situazioni culturali di dominio si trovino tratti caratteriali modellati sul e per il dominio. E non stupisce neppure il non trovare quei tratti in culture caratterizzate dall'assenza di dominio (la già rilevata inconcepibilità dell'obbedienza e del comando, il fatto che, come scrive Clastres "nessuno prova il desiderio assurdo di fare, di possedere, di apparire più del vicino ..."). E' il contesto culturale che dà senso alle differenze caratteriali ad esso funzionali. E' così evidente che in un contesto di dominio le differenze caratteriali individuali vengono forzate entro modelli riconducibili ad uno dei due poli del rapporto comando-obbedienza.

Tutto questo non ci dice però ancora come e quando sia nato il dominio. Non mi sogno neppure, del resto, di dare qui una risposta. Il problema è forse destinato a restare scientificamente sempre aperto se, come appare per lo meno allo stato attuale delle conoscenze, le risposte che gli si possono dare sono speculazioni indimostrabili perché "non falsificabili" empiricamente. E' più facile dunque che sull'origine del dominio si costruiscano

'miti' (apologetici o critici) che teorie scientifiche.

Mi limiterò, in questa sede, ad abbozzare una ipotesi esplicativa, in chiave "culturalistica" ed anarchica. Questa ipotesi è che il dominio si sia presentato ad un certo punto della vicenda umana come "mutazione culturale". Mi spiego. Recentemente s'è cominciato ad applicare lo schema dell'evoluzione naturale (mutazioni casuali e selezione positiva dei caratteri più idonei alla sopravvivenza) all'evoluzione culturale dell'uomo. (27) Il dominio potrebbe essere visto come una mutazione, cioè nel nostro caso come una innovazione culturale che in determinate condizioni s'è rivelata vantaggiosa per quei gruppi sociali che la adottavano, in termini di sopravvivenza, ad esempio per una maggiore efficienza militare, per cui finiva per imporsi come modello o per conquista o per imitazione difensiva.

Una variante di quest'ipotesi, che mi pare abbastanza convincente, consiste nell'immaginare che la mutazione-dominio non sia comparsa completamente *ex-abrupto*, ma che elementi di dominio (cioè relazioni sociali parzialmente o temporaneamente modellate sul rapporto comando/obbedienza e sulla disuguaglianza di potere che questo implica) siano 'sempre' esistiti, o comunque pre-esistiti alle società del dominio, ad esempio nelle relazioni uomo/donna, anziani/giovani, guerrieri/non guerrieri, capo/tribù. (In queste relazioni, il dominio potrebbe essere stato presente come *imitazione* culturale delle asimmetrie viste — o meglio interpretate — in natura, cioè negli animali "sociali" cacciati o allevati o comunque osservati. (28) Ma questa è un'altra ipotesi ancora). Questi elementi di dominio sarebbero stati tenuti 'sotto controllo' dalle prime società umane, che non

27) Si veda L. Cavalli Sforza, M. W. Feldman, *Cultural Transmission and Evolution: a Quantitative Approach*, Princeton University Press, Princeton, 1982).

28) Si può leggere in questa chiave l'osservazione di Clastres secondo cui la politica delle società primitive da lui studiate sarebbe organizzata attorno all'intuizione che il potere coercitivo, per se stesso "non è altro che un alibi furtivo della natura" (*op. cit.*, p. 38).

consentivano loro di generalizzarsi come elementi centrali della cultura e della società, finché mutate condizioni 'ambientali' interne o esterne ai gruppi non ne hanno reso possibile la trasformazione in modello regolativo dominante. A questo punto sarebbe avvenuta la mutazione, cui sarebbero sfuggiti solo i gruppi immuni dal 'contagio' perché isolati geograficamente e/o culturalmente.

Quest'ipotesi della mutazione apre (o meglio riformula) una serie di problemi relativi al progetto di abolizione del dominio che identifica l'anarchismo, perché anche la trasformazione anarchica della società si presenta in questa luce essenzialmente come mutazione culturale. In quel progetto gli anarchici sono mutanti che tendono a moltiplicarsi cioè a trasmettere la loro "anomalia" culturale (anomalia rispetto alla normalità cioè al modello dominante) e nel contempo a creare le condizioni 'ambientali' favorevoli alla mutazione cioè alla generalizzazione del carattere mutante. Il che può aprire la via a nuove interpretazioni del rapporto tra anarchismo esistenziale, educativo, rivoluzionario ...

Ma tutto questo ci sta portando troppo lontano dalle intenzioni di questo scritto, che era partito con l'intenzione di offrire alla discussione soltanto alcune riflessioni preliminari sul potere, limitate all'ambito d'una proposta definitoria. Fermiamoci qui. Almeno per ora.

# dell'obbedienza. Il potere e la sua riproduzione

Eduardo Colombo

## Introduzione

"E' difficilissimo ridurre all'obbedienza chi non vuole assolutamente comandare".
*J. J. Rousseau*

Primo problema: come sviluppare una critica radicale del potere, quando l'"esperienza basica" la contraddice in partenza? L'uòmo e la donna, il bimbo e l'anziano, vivono quotidianamente l'esperienza di relazioni personali, familiari, di gruppo, socioeconomiche e politiche, che sono essenzialmente gerarchiche e autoritarie. La percezione degli esseri viventi e delle cose è distorta, perturbata, dalla presenza di un principio di organizzazione "politica" (che chiameremo per il momento Stato), il quale organizza il mondo non solo nei suoi aspetti sociali, ma anche in quelli "interni", psicologici.

La "rivoluzione" copernicana rese necessario un modo diverso di vedere le cose di tutti i giorni che contraddicevano in maniera "evidente" l'idea che la terra si muove intorno al sole. Galileo dovette scomporre il concetto di movimento in due, il movimento apparente e quello reale, e oggi tutti sappiamo che quando vediamo il sole che si sposta sulle nostre teste, in realtà siamo noi che ci stiamo spostando (*). E Galileo scrisse allora che

(*) Mi si perdoni di esprimere in modo semplice un problema complesso, del quale le preoccupazioni di Galileo non son altro che un esempio, e che riguarda, in fondo, le relazioni esistenti tra

Copernico aveva "costantemente continuato nell'affermare, scorto dalle ragioni, quello di cui le sensate esperienze mostravano il contrario" (1). Oggi, alla fine del ventesimo secolo, la trama del mondo è mutata, eppure quale sforzo è stato necessario per acquisire questa nuova "comprensione", che, più che teoria, è materia dell'immaginario sociale. Sforzo dell'intelligenza umana, strettamente legato a profonde modificazioni della struttura sociale, ma anche lotta violenta contro il potere stabilito. Bruno subì il rogo e Galileo si piegò a negare le sue opinioni. Di fronte a tutto ciò che mette in pericolo un'idea consolidata o un privilegio acquisito, la risposta del potere è nota: "Faremo un bel fuoco; ho già la sentenza in petto", come disse un dominicano in occasione di un altro celebre processo dell'inquisizione (2).

Nella sfera del potere, il realismo politico è la grande forza attraverso cui si perpetuano "le cose come sono", l'ordine esistente. Realisti di fronte allo Stato, gli uomini diventano pessimisti in politica. L'esperienza originaria della dominazione è il primo ostacolo epistemologico alla critica radicale del potere. Per smascherare la testa di Giano di esso, che da una parte è "capacità di agire" e dall'altra dominazione, è necessario avanzare ipotesi sulla struttura delle relazioni umane che mettano in forse e contraddicano la necessità e la naturalità di tale

il "fenomeno" osservato e l'"enunciato" che lo esprime. I *fatti* sono strettamente collegati alle *parole*, attraverso tutto un processo socio-storico, che è al tempo stesso un processo di socializzazione individuale (apprendimento). I fatti *sono* ciò che gli enunciati ad essi associati affermano essere. "Il loro 'linguaggio' è ovviamente influenzato dalle convinzioni di generazioni anteriori, convinzioni che sono state nutrite tanto a lungo da non apparire più come principi separati ma da entrare come parte integrante nel discorso quotidiano e dar quasi l'impressione di emergere, dopo il prescritto addestramento, dalle cose stesse" (Feyerabend, P. K.: *Contro il metodo*, p. 71. Feltrinelli, Milano, 1979). Per quanto riguarda gli argomenti a favore del doppio movimento della terra, che sono in contrasto con l'osservazione banale, vedere ovviamente Galileo stesso, ma anche l'analisi di Feyerabend, nel libro ora citato, dell'argomento della "torre" nella dimostrazione di Galileo.

struttura, organizzata da e per la dominazione. La conoscenza acquisita, e la prova empirica ad essa legata, tendono a ripetersi indefinitamente. Lo Stato è il regno della ripetizione. "Con l'uso, le idee assumono indebito valore" (3). Le nuove conoscenze giungono sempre in opposizione alle verità passate.

E' certo però che un sapere in contrasto con le verità correnti non può essere raggiunto col solo sforzo della ragione. Senza l'azione, le idee si degradano, restano inerti, vengono neutralizzate (*). Ma questo è un altro problema. In questa sede, dobbiamo parlare del potere, non della rivoluzione e della libertà.

Un elemento fondamentale, necessario per una prima disarticolazione dell'esperienza basica della dominazione, è, a mio modo di vedere, l'introduzione dell'*inconscio* nella realtà sociale. L'opera di Freud è stata paragonata ad una nuova rivoluzione copernicana, ma la psicoanalisi è nata amputata della sua dimensione sociopolitica, sebbene tale dimensione sia implicita nella teoria stessa.

Nonostante tutto, la resistenza che la società borghese del principio del secolo oppose alla psicoanalisi, era dovuta agli idoli che questa abbatteva, ai tabù che infrangeva. La forza dell'inconscio che minacciava la sovranità della Ragione, la sessualità infantile, e, soprattutto, orrore supremo, in ogni focolare, in ogni cuore d'uomo, Edipo, assassino di suo padre e amante incestuoso di sua madre! Si può immaginare un attacco più violento alla morale sociale e all'autorità della famiglia, fondamento dello Stato?

Ma la psicoanalisi veniva accusata di essere ciò che non era, niente di più lontano da Freud che un "fauteur de troubles". Il che non toglie che egli abbia svelato la

(*) "Dobbiamo attenderci, per esempio, che l'*idea* di libertà possa essere chiarita solo per mezzo di quelle stesse azioni che dovrebbero *creare* la libertà. La creazione di una *cosa*, e la creazione più la comprensione piena di un'*idea corretta* della cosa, *sono molto spesso parti di un medesimo processo indivisibile* e non possono essere separate senza determinare l'interruzione del processo" (Feyerabend, P. K.: *Contro il metodo*, p. 23. Feltrinelli, Milano, 1979).

connessione intima tra sessualità e potere, dimostrando, nella dimensione profonda del mito, la qualità istituente del complesso di Edipo.

Il costituirsi del *soggetto* — soggetto parlante, essere umano — non è frutto unicamente delle esperienze individuali dell'ego, e non può quindi essere compreso tenendo presente solo il livello ontogenetico. L'"eredità arcaica", la "vita delle generazioni passate", lo sviluppo filogenetico del "complesso paterno", sono concetti teorici necessari per spiegare l'articolazione del *fantasma* e del mito, delle identificazioni primarie e delle istituzioni elementari della società, dei "divieti" e della religione, della politica, delle ideologie, della cultura.

E' importante chiarire, perché non ci sia confusione nei termini, che quanto viene qui definito come "eredità arcaica" non si riferisce ad una trasmissione genetica di caratteri, o di contenuti semantici, ma ad un presupposto culturale, mitico e istituzionale, che determina (o fissa) aspetti chiave dell'organizzazione simbolica, attraverso i quali si riproducono gli effetti di senso, di significazione, di un *tipo particolare* di cultura.

Freud ha costruito una teoria "politica" del mondo interno basata sull'assassinio del padre primitivo, da cui risulta il "patto sociale" che fonda la cultura, codificata dalla legge che vieta l'incesto. La struttura *fantasmatica* del mondo è marcata dal segno dell'autorità paterna. "*Si dice che il principe è il padre del popolo. Il padre è l'autorità più antica, originaria, per il bambino è l'autorità unica. Tutti gli altri poteri sociali si sono sviluppati nella civiltà umana a partire da tale autorità primitiva*" (4). L'alchimia del potere trasforma, sulla scena *fantasmatica*, la politica in parricidio, l'autorità in spettro, lo spettro del padre.

Predicata dai discepoli, la causa freudiana si insedia nella società post-industriale, si infiltra all'interno delle scienze umane e invade un immaginario sociale che deve ad essa le sue idee centrali. Ma la psicoanalisi, dopo quasi un secolo di vita, ha perduto il suo vigore profetico, per ripetersi nel mito di una società che ha imparato ad accettarla a condizione che essa non esca dal livello del *fantasma*. Il divano "privatizza" la vita e spoliticizza

il mondo esterno.

Il potere, svelato per un attimo nell'istante segreto della sua riproduzione simbolica, è stato così nuovamente occultato, dissimulato dalla maggior rilevanza della sessualità edipica racchiusa nei limiti della famiglia patriarcale. Il potere continua ad essere l'esperienza originaria, la realtà del mondo umano. Diventa destino, ineluttabile.

La politica si adatta all'imperativo della necessità, della realtà dei *fatti*. Come nel crogiuolo dell'alchimista, il "realismo politico" si trasmuta in "verità scientifica".

* * *

Secondo problema: la dimensione politica del potere, o *dominazione*, non può essere compresa se viene trascurato l'aspetto ad essa connesso dell'*obbedienza*. Nel 1742, Hume scriveva: "Nulla appare più sorprendente, a chi guardi alle cose umane con occhio filosofico, della facilità con cui la minoranza governa il gran numero, e la cieca sottomissione con cui gli uomini sacrificano i loro propri sentimenti e passioni a quelli dei loro governanti" (5). Cent'anni prima, Hobbes aveva riconosciuto che per un governo "non esistono altri seri inconvenienti se non quelli provenienti dalla disobbedienza dei sudditi" (6). E il nostro buon amico Etienne de la Boétie, nel suo *Discorso della Servitù volontaria*, nel mille e cinquecento, già ci aveva preavvertito: "Siate risoluti a non servire più, e sarete liberi" (7).

Ma il problema del potere è allora un problema di passioni umane? Esisterebbe insomma una minoranza posseduta dal desiderio di imporsi, di comandare? E una maggioranza spinta invece all'obbedienza dalla sua stessa natura? Tale è il discorso della filosofia politica classica: la disuguaglianza tra gli uomini è un fatto naturale. "Quando gli uomini differiscono tra loro — scrive Aristotele — quanto un'anima differisce da un corpo, e un uomo da una bestia, (alcuni di essi) sono necessariamente, per natura, schiavi che abbisognano dell'autorità di un padrone" (8).

Nel mondo medievale, la legittimazione del potere, e quindi il consenso nell'obbedienza, era assicurata accordando alla potenza suprema una collocazione esterna alla società: ogni potere viene da Dio. Un "legislatore" esterno permette di collegare le istituzioni politiche del dominio a valori come la *giustizia*. Per S. Agostino, che sembra presentire certi aspetti del realismo politico nelle situazioni di potere — ampio campo dell'azione sociale che verrà poi aperto da Macchiavelli — "là dove la giustizia è assente (*remota iustitia*), cosa sono mai i regni se non grandi bande di briganti? E che sono quelle bande, se non dei regni rudimentali?" (9). La spiegazione teologica presiede all'ordinamento della realtà sociale, del diritto e dei costumi. Ogni agente sociale, individuale o collettivo, ha il suo posto stabilito. Se accade che il potere del Principe vada oltre i limiti imposti dal diritto naturale, è la volontà di Dio, o di Satana, che agisce per mano sua. Il dovere dell'obbedienza lega il vassallo al signore, il suddito al re, e la giustizia divina assicura il buon funzionamento del mondo. I vincoli imposti dal potere feudale sono essenzialmente privati, personali.

Col tempo, le situazioni sociali cambiano, ed esigono un'altra visione della politica. Fu Macchiavelli, secondo Leo Straus, a scoprire il continente su cui Hobbes potè edificare la sua dottrina. La "natura" dei principi è diversa da quella dei popoli, ma in un'epoca di convulsioni sociali e cospirazioni il problema principale è tutto nell'azione politica, nel modo di conservare il potere, o di conquistarlo. La natura del Principe regnante è doppia, deve lasciarsi corrompere dal potere, perché conosce l'amara verità che è invece sconosciuta all'uomo comune. "Perciò, bisogna che egli sappia velocemente adattarsi secondo quanto gli consigliano i venti della fortuna e le variazioni delle cose ... non allontanandosi dal bene se è possibile, ma sapendosi volgere al male se è necessario". Ciò ben risulta nel capitolo XVIII de *Il Principe*: di come debbano i Principi mantenere la parola data.

L'azione politica per l'uomo comune è limitata all'obbedienza passiva, come Machiavelli stesso lascia intende-

re con l'immagine del popolo "soddisfatto e attonito" nella piazza di Cesena (*).

La dialettica descritta da Machiavelli, tra forza e astuzia come fondamento dell'istituzionalizzazione politica del potere, è parallela alla crisi del simbolismo religioso, che fino al secolo XV aveva protetto e legittimato la dominazione. Machiavelli si manifesta in un momento in cui la "razionalità" astratta dello Stato moderno non si era ancora sviluppata.

Per Hobbes, l'origine dell'obbedienza risiede nella razionalità dei mezzi atti ad ottenere la pace, che è una legge di natura di fronte all'unica passione che rende uguali all'origine tutti gli individui: la paura della morte violenta inflitta da altri uomini. Il *Leviatano* fonda la società civile abolendo lo stato di natura, e l'obbedienza è il dovere assoluto e "razionale" risultante dal patto che affida al Sovrano il potere totale. " ... il *potere Sovrano*, che risieda in un sol uomo come in una monarchia, oppure in un'assemblea come nelle repubbliche popolari o aristocratiche, è tale che non è possibile immaginarne uno maggiore edificato da uomini ..." (10). Con Hobbes nasce l'istituzione politica moderna: l'idea metafisica dello Stato, prodotto della dominazione e al tempo stesso fonte di legittimità di essa.

Riassumendo, è possibile individuare tre aspetti nell'evoluzione della filosofia politica del potere e della sottomissione: per l'antichità classica e tutto il medioevo, la disuguaglianza tra gli uomini è *naturale* e fa parte dell'ordine teologico delle cose. Il pensiero moderno nasce con la rottura che, con Machiavelli, si insinua nella legittimazione trascendentale dell'ordinamento stabilito, in seguito alla preminenza della *logica dell'azione politica*

(*) Nel capitolo VII de *Il Principe*, Machiavelli riferisce delle azioni che conducono Cesare Borgia, duca Valentino, alla conquista del potere in Romagna. Aveva mandato laggiù "come presidente, Ramiro Orco, uomo duro ed efficiente". Quando costui non gli convenne più, "comandò che un mattino venisse tagliato in due pezzi, e fosse esposto così nella pubblica piazza di Cesena ...". "La ferocia di uno spettacolo sì orrendo indusse le popolazioni a rimanersene per un certo tempo, tanto soddisfatte quanto attonite".

che obbliga al comando o all'obbedienza. Hobbes va oltre, e inverte la prospettiva: gli uomini sono uguali di fronte alla violenza individuale nello stato di natura; per sfuggire alla paura generalizzata determinata da tale situazione, creano, loro, gli uomini, con un atto istituzionale, la società civile, dandosi un sovrano comune. Così la logica del potere si trasforma in *logica dell'istituzione politica*, e nasce Leviatano, questo "dio mortale" al quale dobbiamo "la nostra pace e la nostra protezione".

* * *

Dopo le precedenti considerazioni, affrontiamo finalmente l'ipotesi che ci interessa. Non parleremo, per il momento, delle origini "storiche" del potere politico. Ogni riferimento alle origini è in gran parte connesso con il mito, con la circolarità che lega l'inizio alla fine, l'oracolo e il destino, organizzati da una medesima chiave simbolica. Parleremo invece della costituzione del potere al livello simbolico della significazione, e della sua riproduzione *fantasmatica* e istituzionale.

E' evidente che, entro certi limiti, le motivazioni umane rispondono e si integrano alle esigenze istituzionali di una certa cultura. In una società gerarchica — si noti, dico in una società gerarchica — "il desiderio di dominare è un demonio che non si scaccia con l'acqua santa", come diceva Boccalini, ed esige il rovescio della medaglia: l'obbedienza passiva, la paura di ribellarsi, l'ansia di sicurezza, la "servitù volontaria" da parte di tutti coloro che, per la loro condizione, sono sfruttati e spossessati. Da tale punto di vista, possiamo dire che la *logica della situazione* si impone sulla spiegazione psicologica o personale. Ma questa logica presuppone la *dominazione politica come già stabilita*. E' una logica istituzionale.

L'agente dell'azione sociale, individuale o collettivo, nel nostro tipo di cultura sta immerso fin dall'inizio nella circolarità diabolica del potere, perchè gli *schemi significativi* con i quali gli uomini fanno proprio il mondo in cui vivono, e costituiscono quel particolare

universo simbolico in cui le "cose" acquistano significato e lo sviluppano, tali schemi son costruiti sul postulato della *dominazione*. A nostro giudizio (ed è questa l'ipotesi che qui appresso svilupperemo) la "struttura della dominazione" è una costruzione socio-storica attraverso cui si riproducono gli effetti perversi del potere, e che iscrive ogni relazione umana nella "dialettica" del servo e del padrone.

L'avidità semantica della parola potere, come dice bene Robert Pagès, è una conseguenza, credo, di questa *struttura* che, a livello di mito, di *fantasma* e di istituzione, contiene il significato chiave di una cultura. Capacità di espansione semantica del potere, che sottomette a sè l'amicizia, l'amore, l'aiuto reciproco, e corrompe tutto quanto tocca, come un favoloso re Mida.

L'esistenza del mondo umano è collegata alla "rottura" che il simbolo (cioè l'utilizzazione di segni significanti, che costituiscono l'ordine simbolico) introduce nell'adeguamento immediato all'ambiente naturale. Quanto qui viene definito "rottura" è un lento passaggio evolutivo, che è parte del processo di ominizzazione e le cui prime tracce (un milione e mezzo, due milioni di anni fa?) andrebbero ricercate in teoria nell'uso degli utensili e nella nascita del linguaggio.

L'ordine simbolico è coestensivo alla società. Presuppone l'esistenza di una regolarità, di una *regola*, che renda possibile l'interpretazione collettiva di un certo elemento come segno; vale a dire, il segno significante è dipendente dall'esistenza positiva della regola. La regola fonda l'*istituzione*, e di conseguenza l'ordine simbolico si struttura intorno alle regole che egli stesso propone (*).

Il problema del potere politico, cioè della *dominazione*, è legato a quanto definiremo la *seconda articolazione dell'ordine simbolico*, che unisce la regola alla Legge.

(*) Una prima presentazione di questo tema è apparsa su *Volontà* n. 4, 1980. Il lettore troverà quindi una certa sovrapposizione tra il presente scritto e quello del 1980, anche per quanto concerne il problema dell'articolazione tra legge e regola, di cui tratteremo più avanti.

Però, per poter formulare l'ipotesi che ci interessa sulla struttura della dominazione, in funzione della quale il potere si riproduce, è necessario porre in relazione alcuni aspetti apparentemente diversi dei sistemi socioculturali all'interno dei quali operano gli agenti, individuali o collettivi, dell'azione politica. In questi aspetti, i livelli del mito, dell'istituzione, del complesso e del *fantasma*, si integrano come parti dell'ordine significante, o simbolico. Il che ci impone di definire prima alcuni concetti generali.

## L'oggetto e il simbolo

> "I codici fondamentali di una cultura — quelli che ne reggono il linguaggio, gli schemi percettivi, i cambiamenti, le tecniche, i valori, le gerarchie delle sue pratiche — fissano in anticipo gli ordinamenti empirici con cui ogni uomo avrà a che fare e nei quali si riconoscerà".
>
> M. Foucault. *Le parole e le cose* (11);

Le condizioni sociali in cui la vita umana si svolge, come già abbiamo detto, esigono che l'adattamento all'ambiente naturale, e la modificazione di esso, vengano effettuati attraverso schemi significanti: la mediazione simbolica o, se preferite, la "cultura" nel senso antropologico del termine. Vale a dire, le cose non sono immediatamente date, i fatti sono sempre il risultato di una selezione e di una interpretazione, il che permette di affermare che una struttura sociale particolare non sarà mai l'unica possibile. Una società è la realizzazione di un progetto.

Gli uomini costruiscono le loro azioni definendo la *situazione* in cui esse si svolgono; non rispondono ad uno stimolo proveniente dall'ambiente, ma all'interpretazione che dànno a se stessi del senso, del significato di tale stimolo. Lo stimolo si trasforma in "oggetto"; l'oggetto è il prodotto dell'interazione degli uomini tra sè e con l'ambiente. L'oggetto porta con sè un certo significato.

Parlare dell'oggetto e del simbolo, significa affrontare decisamente il tema della significazione. La significazio-

ne, il senso, non è un elemento dato e preesistente alla costruzione dell'ordinamento simbolico. Al contrario, è un prodotto dell'interazione, della comunicazione, nella quale il simbolo appare come un elemento *terzo*. "Il simbolo è il *terzo iniziale* ..." (12).

La comunicazione che utilizza segni significanti (*) o simboli, non è l'unica comunicazione possibile, ma una volta che l'ordine simbolico esiste, ogni altro tipo di comunicazione, anche l'utilizzazione esclusiva di un segno come segnale, le è tributaria.

All'inizio di questa presentazione del simbolo e dell'oggetto, vorrei citare una frase di Schopenhauer: "Non parto né dal soggetto né dall'oggetto presi separatamente, ma dal fatto della *rappresentazione*, che è punto di partenza di ogni conoscenza, e ha come forma primitiva ed essenziale lo sdoppiamento del soggetto e dell'oggetto" (13). Sia l'oggetto che il soggetto si costituiscono su questo *sdoppiamento* contenuto nella rappresentazione e in cui si inserisce il significato.

Il problema di sapere perchè e come accade che un enunciato verbale, o un segno, o un complesso di segni *significhi*, è antico come la riflessione filosofica stessa. A partire dal *Cratylo* e altri dialoghi di Platone, fino alle discussioni moderne in tema di linguistica, due sono i punti di vista principali. Per alcuni, che chiameremo come nell'antichità "fiseisti" e "teseisti", le parole hanno "per natura" un loro significato, in ragione di una corrispondenza intrinseca tra la forma e il senso, e perchè esiste un parallelismo intimo tra le operazioni del pensiero e la struttura delle frasi. Per gli altri, tra le parole e le cose non esiste altro che una relazione arbitraria, di carattere sociale: ogni significante di un enunciato significa per convenzione e non per natura (14).

Allo scopo di chiarire in che modo utilizzeremo i

(*) Quando si parla di significante, come nel caso dei segni significanti, o d'ordine simbolico o significante, facciamo riferimento alla qualità di aver significato, di "significare", propria di un certo tipo di segni, per i quali la parola simbolo è un sinonimo. Di conseguenza, l'uso di questo termine non deve essere assimilato alla nozione saussurriana di significante, e nemmeno alla sua utilizzazione nella teoria di Lacan.

concetti di simbolo, ordine simbolico, oggetto e segno, cominceremo a descrivere ciò che chiameremo una *prima articolazione* (*) tra oggetto e significato.

Il soggetto si costituisce su di una relazione di oggetto e quando parliamo di *fantasma* ci riferiamo ad una struttura di oggetto "interna", che si svolge in uno scenario immaginario — come i sogni, le fantasie, i sogni ad occhi aperti, ma anche le definizioni della realtà e le teorie scientifiche (*) — il quale scenario è determinato in parte da un desiderio inconscio.

L'oggetto "esterno" è assimilato alla persona amata o odiata, ma non dimentichiamo che la percezione dell'oggetto, la rappresentazione, contiene lo sdoppiamento dell'oggetto che è al tempo stesso un "oggetto esterno" introiettato e un "oggetto interno" proiettato, il che suppone uno sdoppiamento parallelo del soggetto.

Però, è anche evidente, se così vogliamo definire i termini del problema, che l' "oggetto" è un simbolo, che apporta un senso, contiene un significato, *è* una relazione particolare e non un'altra. Le azioni umane non funzionano in sequenze del tipo stimolo / risposta, perchè tra il "soggetto" e il mondo si interpone un processo di interpretazione; la relazione con l'altro, il *socius*, è mediata dal simbolo e comporta una interazione simbolica.

L'oggetto non è dato, ma è costruito, e costruito su di una attribuzione di significazione. La significazione stessa non è un'entità, è il prodotto di una relazione, è una relazione tra parti dell'atto sociale; un segno significa

(*) Viene definita *prima articolazione* la relazione che si stabilisce tra la rappresentazione, la catena significante e gli oggetti del mondo personale di un individuo. Configura l'ordine simbolico e inserisce l'individuo nella significazione. La *seconda articolazione*, come vedremo, si riferisce ad una operazione del potere che, legando la regola astratta alla Legge, organizza un campo di forze al livello della significazione; tale articolazione istituisce la *dominazione*.

(*) "La scienza, considerata come un insieme compiuto di conoscenze, è la più impersonale produzione umana; ma, considerata come un progetto che progressivamente si realizza, è anch'essa soggettiva e psicologicamente condizionata al pari di qualunque impresa umana". A. Einstein, Manoscritto inedito citato da G. Holton, *La Recherche* n. 96, p. 15, 1979.

perchè pone in relazione due o più elementi di un raggruppamento. Il segno significante è il terzo minimale (15).

Se ci collochiamo dal punto di vista dell'individuo, in una prospettiva che Freud avrebbe definita come ontogenetica, il *modello del desiderio* inteso come soddisfazione allucinatoria del desiderio, ci permette di entrare nel merito della *prima articolazione*, dove vengono a prendere posto l'immaginario e il desiderio, il simbolo e il *fantasma*.

Secondo questo modello dello psichismo, o dell'apparato psichico, l'eccitazione provocata dai bisogni interni dell'organismo tenta di esprimersi attraverso l'attività motoria. Il bambino, abbandonando l'utero materno, esprime la propria fame con l'agitazione e il pianto. Non può soddisfare tal bisogno da solo, ed è la madre che, offrendogli il seno, produrrà calma e riposo. A livello organico, o somatico, l'alimentazione come necessità esterna all'equilibrio assolve alla sua funzione nel grande ciclo della vita; al tempo stesso, a livello psicologico, viene sperimentata la sensazione della soddisfazione. Ciò equivale a dire che un'immagine mentale, la rappresentazione del seno materno, la "madre", si associa all'eccitazione provocata dal bisogno. Quando la sensazione di fame si presenterà nuovamente, la relazione così stabilita riporterà alla mente la rappresentazione dell'oggetto che l'esperienza ha associato alla soddisfazione. Ecco "il movimento che chiamiamo desiderio. La riapparizione della percezione è la soddisfazione del desiderio" (16). Vale a dire, la soddisfazione allucinatoria del desiderio.

L'oggetto immaginario (nel nostro esempio, il seno materno) appare quando l'oggetto reale non è presente. Tale separazione tra l'assenza e la presenza fa sì che l'oggetto immaginario diventi anche l'*oggetto perduto*, e rende possibile l'inserimento della rappresentazione nella catena significante, nel linguaggio.

La rappresentazione immaginaria dell'oggetto, in assenza dell'oggetto reale, è la mediazione che permette l'incorporazione dell'oggetto come "oggetto interno", o piuttosto la costruzione interna dell'oggetto, in funzione di un'operazione che porta alla sostituzione dell'*identità*

*di percezione* con l'*identità di pensiero* (17); tale sostituzione passa per l'articolazione dell'immagine e delle parole, con l'inserimento della rappresentazione in una catena di sostituzioni, con l'utilizzazione dell'oggetto in quanto segno significante.

L'*oggetto perduto* ha uno *status* particolare nella costruzione dell'ordine simbolico, perchè è l'esperienza ripetuta della perdita dell'oggetto investito che permette la sua incorporazione come elemento attivo dello psichismo. L'oggetto perduto è una componente essenziale della costellazione *fantasmatica* del mondo interno, e metterà in marcia la metonimía del desiderio, tensione costante, conflitto fondamentale, forza e passione della vita, che cercherà nel futuro il bene "immaginato" e perduto per sempre. In una antropologia del *fantasma*, la morte potrebbe forse essere il grande motore della vita.

La materialità del mondo costruisce l'oggetto interno, che è la materia del *fantasma*; a sua volta, il *fantasma* si estende sul mondo esterno attraverso la sua connessione interna con la significazione, col mito, con l'ordine simbolico.

Siffatto movimento circolare del desiderio nasce da un'esperienza di soddisfazione che è al di là del desiderio stesso, al di fuori della significazione e del simbolo. Immaginata come una situazione di pienezza e legata all'oggetto perduto, quest'esperienza si iscrive nella circolarità del mito come inizio e come fine: Paradiso, o Fine della Storia, Età dell'Oro, o Utopia. Come direbbe Eraclito, la cosa comune, l'origine e la fine sulla circonferenza del cerchio.

Torniamo all'oggetto inteso come segno, e al problema del significato. Un criterio classico, in linguistica, separa la sintassi — che si occupa dei rapporti dei segni tra di loro — dalla semantica — che tratta invece dei rapporti dei segni con le cose. La semantica si occupa dell'asse di sostituzione, ma, dice Roman Jakobson, "in ogni caso, sostituiamo sempre segni con segni" (18).

A questo punto è possibile definire il segno significante, e dire con Morris (19) che quando un organismo, nel corso di un processo di scambio con un altro organismo, fa uso di un segno che si sostituisce ad un altro segno,

e viene a prendere il significato del segno sostituito, il segno è allora un simbolo ed il processo semiotico è un processo simbolico: nel caso contrario, si tratta di un segnale e di un processo di segnalazione. L'importante è tener presente che il segno suscita una rappresentazione, *ma non significa se non nella misura in cui si iscrive in un sistema di segni*, e il sistema implica un ordine, una regolarità, una regola che rende possibili le sostituzioni. In altri termini, un linguaggio. Il vantaggio dei segni significanti (o simboli) sta nel fatto che essi possono apparire in assenza di segnali forniti da quanto sta loro intorno.

Quindi, se il segno rinvia alla rappresentazione, alle forme sensibili dell'esperienza e dell'immaginario, acquisisce un senso, significa qualcosa, a causa del suo rapporto con altre forme significanti all'interno di una lingua storicamente data.

Per usare le parole di Ortigues: "Il segno suscita una 'rappresentazione', mentre il segnale provoca solamente una reazione pratica. Il simbolo richiede l'adesione libera ad una regola, mentre il segnale induce un automatismo di esecuzione" (20).

In altri termini, e secondo Peirce, un segno è un "simbolo" se, considerato come tipo, esso è associato per mezzo di una convenzione a ciò che significa o rappresenta (21). Ma ancora, un segno significante, per essere oggetto di scambio, cioè per significare, ha anche bisogno di un *interpretante*. "Secondo Peirce, la funzione di tale interpretante è assolta da un altro segno, o da un insieme di segni, che sono forniti insieme al segno in questione, o che potrebbero essere sostituiti ad esso" (22).

Per maggiore chiarezza, diciamo che quanto caratterizza fondamentalmente il livello simbolico è il fatto che un segno significante o simbolo, non appare mai al di fuori di un *contesto di significazione* (che non deve essere confuso con il contesto di enunciazione). Un simbolo non ha significato di per sè, ma in grazie del posto che occupa (e che è determinato dall'esistenza di una regola) in un contesto, in un sistema, come già è stato detto.

E' così che la definizione di segno come significante

presuppone l'esistenza dell'ordine simbolico. E l'ordine simbolico è sempre una relazione terziaria in cui la *regola* che rende possibile le sequenze di una catena significante, o la sostituzione dei termini in un discorso, dipende da un "terzo operatore", o operatore simbolico, esplicito o occulto che sia.

Il livello simbolico, o mediazione simbolica, implica il materiale di base dell'esistenza, vale a dire la rappresentazione immaginaria del mondo, articolata all'ordine normativo, la regolarità sociale, la regola, la convenzione.

Tale articolazione è presente, *in toto*, nella costituzione stessa dell'oggetto, che determina l'esistenza dell'ordine simbolico, al quale l'immaginario non è estraneo o esterno. Questa stessa articolazione fa parte della materia del simbolo, materia di cui rimangono ancora le tracce anche nella struttura ridotta all'osso dell'algoritmo.

Poichè rinvia esclusivamente da un segno ad un altro secondo le regole della logica e della sintassi, l'ordine significante tende ad acquisire un'indipendenza pari a quella di un ordine autonomo, che maschera il suo carattere reale di mediazione, strutturandosi solamente in funzione della logica normativa. O, come vedremo più oltre, della *Dominazione*.

Bisogna ancora indicare altri due elementi fondamentali della significazione. Il primo è la separazione — scarto, sfasamento — nel tempo: il segno fa sorgere una relazione reversibile in un tempo irreversibile; la presenza della parola e dell'immagine — cioè della rappresentazione e non della cosa rappresentata — è sufficiente a se stessa, e ciò in una dimensione dalla quale il segno come tale è separato. L'altro elemento, anche se l'abbiamo già menzionato, è il fatto che la significazione risulta dall'interazione sociale; un linguaggio non è mai individuale, è il frutto di una convenzione sociale.

La società è un insieme di regole, di tradizioni, di miti, di organizzazioni di significati, che non sono tutti presenti contemporaneamente nella coscienza degli uomini e delle donne che li vivono, ma, al contrario, sono in larga misura inconsci.

Nella storia di società diverse — a volte, con maggior

evidenza, nelle società erroneamente dette "primitive", che sono più limitate e più omogenee — si rendono evidenti alcuni concetti fondamentali, o valori simbolici, che si organizzano come un "campo di forze" (23), vale a dire che si organizzano intorno "ad un significato più o meno virtuale, che può essere esplicitato attraverso espressioni diverse, nel corso dei secoli, e in numerosissime civiltà"; contemporaneamente, tali contenuti, o elementi, dell'immaginario collettivo, si riproducono come istituzioni sociali. "E tale tipo di società è appunto quella formata, pervasa, articolata, dalla regola simbolica" (24).

Le istituzioni sociali sono, in diversa misura, e con diverse modalità, in relazione con altre forme di organizzazione dei sistemi simbolici, come i miti e le ideologie, ed anche il simbolismo inconscio e la particolare organizzazione *fantasmatica* individuale che si esprime nel soggetto parlante (e lo costituisce).

Le istituzioni, anche a causa del peso proprio della loro continuità storica, tendono a presentarsi come "autonomizzate", e capaci di determinare la propria evoluzione ineluttabile, di fronte agli agenti dell'azione sociale. Così come non è possibile uscire dal linguaggio, ma "all'interno di esso, la nostra mobilità non ha limiti e ci permette di mettere tutto in questione, ivi compreso il linguaggio medesimo, e il suo rapporto con noi" (25), anche nelle istituzioni sociali "una nuova società creerà verosimilmente un nuovo simbolismo istituzionale" (26); però, un cambiamento radicale della società (ed è evidente che stiamo pensando alla distruzione della dominazione, all'abolizione dello Stato) esige un cambiamento a livello istituzionale e contemporaneamente a livello della costituzione del soggetto, cioè un cambiamento della *regola simbolica* che riproduce la *dominazione*.

Un riassunto dei concetti fondamentali fin qui espressi fungerà da conclusione di questa parte.

Per prima cosa, il segno significante, o simbolo, dipende da un contesto di significazione; significa a seconda della posizione che occupa in una struttura, in una catena di segni, e dipende da un elemento terzo (operatore

simbolico) in funzione di una regola socialmente determinata. L'ordine simbolico è un prodotto sociale.

In secondo luogo, esso introduce una rottura, una separazione radicale, nel tempo; il segno fa apparire una relazione reversibile in un tempo irreversibile, la relazione tra il prima e il dopo diviene circolare e rende possibile ciò che è una delle caratteristiche tipiche del mito, la ripetizione ciclica.

Terzo, l'inserimento dell'esperienza individuale nel mondo della significazione, nella cultura (che è una possibilità individuale di ogni essere umano, ma anche una possibilità propria della specie, d'accedere al livello simbolico, al mondo culturale) è permesso dalla possibilità di riattualizzare l'immagine dell'oggetto in assenza dell'oggetto reale. Il modello del desiderio è costruito sulla base dell'*oggetto perduto*; è l'immagine allucinatoria dell'oggetto della soddisfazione, il quale può essere introiettato come elemento attivo dello psichismo perchè viene immaginato, ma non è presente nel mondo esterno.

In tal modo la significazione, che dipende dall'ordine simbolico, dal linguaggio, dalla società, sarà sempre articolata alla rappresentazione e all'immaginario che è inseparabile dalla struttura del desiderio. Il che permette a Freud di dire che il pensiero altro non è che un sostituto del desiderio allucinatorio.

Su queste basi si costruisce il simbolismo inconscio che sarà materia del *fantasma*. Cosicchè la vita *fantasmatica* del soggetto resterà legata per sempre da una parte al desiderio, e dall'altra alla regola dell'ordinamento simbolico.

La vita individuale si inserisce nella significazione, in una struttura di senso. Il mito è *il contesto della significazione*, è ciò che determina la posizione dei concetti fondamentali che si organizzano come un "campo di forze"; nel mito, il *fantasma* acquista significato, prende senso. Il *fantasma* e il mito sono due livelli dell'ordine simbolico che vengono strettamente uniti dall'istituzione sociale, e dalla sua contropartita psicologica: il complesso. Levi-Strauss riconosce che esiste una corrispon-

denza tra la significazione inconscia di un mito (è il problema che egli cerca di risolvere) e il contenuto cosciente che esprime la trama del mito medesimo, e che si risolve in ideologie e istituzioni. Diremo dunque che tale "contesto di significazione" è sia sociale che individuale, soggettivo e oggettivo, conscio e inconscio.

Il mito, in quanto contesto di significazione implicita, non è qualcosa che viene ad aggiungersi all'improvviso "a certi elementi dell'esistenza empirica; invece, 'l'esperienza' primaria stessa è penetrata in tutte le sue parti dalle figure del mito ed è come saturata dalla sua atmosfera" (27). Il mito edipico riproduce in ogni attualizzazione *fantasmatica* la sacralità del potere, e forse all'origine "il sacro altro non è che il prolungamento della volontà del padre originario" (Freud). E l'*imprimatur* signorile si traveste da complesso d'Edipo.

Il complesso (che abbiamo posto come quarto elemento: mito, *fantasma*, istituzione, complesso) è stato definito, all'origine della teoria psicoanalitica, come un insieme di rappresentazioni attuali e attive, e nel medesimo tempo inconscie.

E' in questa struttura mitica, *fantasmatica* e istituzionale che il "complesso nucleare" si costituisce come tale.

Il complesso di Edipo (e il complesso di castrazione che vi è collegato) è un sistema fondamentale di relazioni interpersonali nel quale la persona trova la sua collocazione e se ne appropria. Il complesso ha sempre una funzione strutturante ed è simmetrico ad una certa "istituzionalizzazione" della società.

Schematizzando la relazione tra i diversi livelli, si può fornire il seguente paradigma generale: le istituzioni basiche della società si legano, secondo un asse longitudinale, al complesso strutturante dell'ego; secondo un asse orizzontale, la significazione si esprime nel mito ad un estremo, nel *fantasma* all'altro. Nel settore delimitato dall'Istituzione e dal Mito si dispiega il sistema sociale, tra il *fantasma* e il complesso si estende il quadrante dove si costituisce il sistema della personalità.

Paradigma generale:

A questo punto, siamo in condizione di affrontare la spiegazione di quanto in precedenza abbiamo definito *seconda articolazione* del simbolico e che, nel nostro paradigma generale, si pone nell'intersezione dei due assi, annodando strettamente mito, complesso, istituzione, *fantasma*, operazione che dà come risultato la *struttura della dominazione*.

## La Regola e la Legge

> "Ma cos'è, infine, una legge? Fintanto che ci accontenteremo di collegare a questa parola solo delle idee metafisiche, continueremo a parlare senza intenderci e quando avremo detto che cos'è una legge della natura non sapremo meglio che cos'è una legge dello Stato".
>
> *J. J. Rousseau* (28)

Da dove viene questa impronta generalizzata del potere? Questa quasi impossibilità di immaginare la Città senza un potere coercitivo legittimato? Questa esperienza prima del potere, che riproduce nelle azioni umane — anche se a livello *fantasmatico* e inconscio — la relazione del padrone e dello schiavo, del suddito e del signore?

La dominazione, istituzionalizzata come potere politico, si concretizza nella forma Stato, principio di equi-

valenza di ogni istituzionalizzazione. L'organizzazione dell'inconscio personale (e, in senso stretto, non esiste altro tipo di "inconscio") si costituisce e si riproduce sotto il suo imperio. La forza dell'istituito delimita il tempo storico e si collega all'esistenza generale della dominazione, quindi la ripetizione ciclica delle sacre origini del Potere riproduce nel gesto quotidiano il rito ancestrale: l'origine diventa destino.

Un'antica tradizione fa derivare il governo degli uomini dall'autorità paterna, e già Aristotele aveva sentito la necessità di contestare tale concezione, anche se a volte non si peritò di adottarla, come in questo passo tratto dall'etica a Nicomaco: "La comunità formata dal padre insieme ai suoi figli fornisce, in effetti, l'immagine di un regno ... E' perciò che Omero dà a Zeus il nome di Padre. L'autorità reale ambisce ad essere un'autorità paterna" (29). Anche Hobbes, distinguendo tra i modi di accedere al potere sovrano che, nella teoria del patto sociale, è un potere *istituito*, dice che, in assenza di un simile patto, il potere sarebbe un dominio per acquisizione, basato su di un atto di forza, e fa rientrare in quest'ultimo caso il dominio paterno e quello dispotico. Ma è Rousseau che critica esplicitamente l'opinione che fa derivare il potere sociale dal potere paterno: "Invece di sostenere che la società civile deriva dal potere paterno, bisognerebbe dire al contrario che è da essa che il potere paterno trae la sua forza principale ... " (30). In ogni modo, l'autorità del *pater familias*, considerata vuoi come fonte del potere, vuoi come una sua emanazione, rimane al centro della filosofia politica del dominio, e acquisisce una nuova consistenza ideologica alla fine del secolo XVIII, con i teorici della controrivoluzione, come Burke, Bonald e DeMaistre, che ergono la famiglia a pilastro dell'ordine sociale autoritario. Contemporaneamente, Malthus alza contro Godwin i baluardi della proprietà e del matrimonio. Evidentemente, l'egemonia maschile in seno alla famiglia non si discute.

Originariamente, la teoria della controrivoluzione è a favore dei settori feudali e clericali, ma, come osserva bene Marcuse (31), viene di seguito rapidamente adottata dai gruppi dirigenti della borghesia.

Da violentemente conquistatrice, l'ideologia patriarcale tende, nell'evoluzione dello Stato moderno, a trasformarsi in rampante. Ma la figura del padre primordiale si mantiene operante, che si parli di "Dio padre", del "nome del padre", o del "piccolo padre del popolo", a seconda della liturgia in cui si officia.

Nonostante tutto, pensiamo che avesse ragione Rousseau. La centralità della metafora paterna in un particolare ordine gerarchico è parte della legittimazione simbolica dell'espropriazione, da parte di una minoranza dominante, della capacità simbolico-istituente della società nel suo complesso.

La ricostruzione "mitica" delle origini dell'umanità, tentata da Freud, ha un elevato valore esplicativo per la scoperta dei significati "chiave" attraverso cui la *struttura della dominazione* si costituisce e si riproduce.

Anche Freud, come Hobbes, fa sorgere la società civile da un patto, una "specie di contratto sociale" (32). Partendo, come egli dice, da una "indicazione di Darwin" e da una "congettura di Atkinson", costruisce l'ipotesi seguente. Nello stato di natura, si possono immaginare i grandi ominidi, non ancora dotati di un linguaggio particolarmente sviluppato (33), riuniti in piccole orde sotto l'imperio di un "padre violento e geloso, che riserva per sè tutte le femmine e caccia via i figli man mano che vanno crescendo" (34). I figli espulsi dall'orda paterna, un giorno, si associano e uccidono il padre, lo divorano in comune e in tal modo lo incorporano in sè, si identificano con lui e si appropriano di parte della sua forza. " ... quest'azione criminale e memorabile ... costituì il punto di partenza delle organizzazioni sociali, delle restrizioni morali e della religione" (35). Tale fatto, storico secondo Freud, che richiede un attimo per essere descritto, richiese nella realtà millenni per prodursi, e si ripetè innumerevoli volte. La prima forma di religione, la religione totemica, nacque dal senso di colpa dei figli, mossa da un intento riconciliativo verso il padre assassinato, da un desiderio di sottomissione ad esso attraverso l'obbedienza retrospettiva. L'assassinio, la colpa, l'obbedienza: qui stanno le origini dell'ambivalenza del complesso paterno. Tale atteggiamento ver-

so il padre non si limitò alla sfera religiosa, ma si estese all'organizzazione sociale. Il padre originario diventò quindi, *fantasmaticamente*, dio e vittima del sacrificio, e il sistema patriarcale lo restaurò, sia pur simbolicamente, nei suoi diritti. Nelle sue nuove funzioni sostitutive, dio e re, il padre "si vendica crudelmente della sua antica sconfitta, elevando al massimo grado il potere dell'autorità" (36).

Ma fin dall'inizio, le *associazioni di uomini*, le organizzazioni sociali "più primitive che conosciamo", matrilineari ed esogamiche, dovettero inventare istituzioni siffatte per difendersi dal desiderio sessuale che "lungi dall'unire gli uomini, li divide". Ciascuno dei fratelli voleva per sè solo, a imitazione del padre soppresso, tutte le donne. La lotta di tutti contro tutti, che esisteva nell'epoca precedente, sarebbe continuata e avrebbe distrutto quindi la nuova organizzazione egualitaria. "Così, dunque, se i fratelli volevano vivere riuniti, non avevano altra soluzione che istituire (...) la proibizione dell'incesto, con la quale tutti rinunciavano al possesso delle donne desiderate, movente principale del parricidio" (37).

Tali idee generali, che chiameremo il mito arcaico del padre primordiale, vennero per la prima volta presentate da Freud in *Totem e tabù* (1912/13) e successivamente riprese, un quarto di secolo dopo, nel libro *Mosè e la religione monoteista*, elaborato tra il 1934 e il 1938. Le riassumiamo qui in maniera assai semplificata, senza dare, evidentemente, nemmeno l'idea della ricca elaborazione teorica (e ideologica) su cui Freud si appoggiava. Allo stesso modo, non parleremo nemmeno della critica antropologica portata alla generalizzazione del totemismo e al nucleo della interpretazione "storica" di Freud. Quanto ci interessa in questa sede è porre in evidenza, all'interno del mito arcaico, i contenuti semantici che "spiegano" l'istituzione della società civile.

Il *contratto sociale* freudiano si basa sulla rinuncia alla soddisfazione sessuale immediata, e sulla instaurazione di istituzioni esogamiche basate sulla codificazione che impone la legge di interdizione dell'incesto.

E' importante tener presente che il mito del padre pri-

mordiale assolve ad una funzione teorica totalmente diversa da quella del mito edipico e del complesso che gli corrisponde. L'aver dimenticato ciò, ha permesso di accomunare Freud con Murdock, Parsons e altri, sotto la medesima etichetta, vale a dire sotto l'etichetta delle "relazioni-interne-della-famiglia" (38). Murdock, per esempio, ha scritto che il tabù dell'incesto e le restrizioni esogamiche di ogni tipo, "sembrano con tutta evidenza estensioni del tabù sessuale tra padri e figli e tra fratello e sorella all'interno del nucleo famigliare" (39). La posizione di Freud è esattamente il contrario: la proibizione dell'incesto è una legge imposta dagli uomini in una organizzazione clanica, di ascendenza matrilineare, e per tale motivo viene a porsi in modo diverso nei confronti della "famiglia". In realtà, dice Freud, questi divieti sono diretti a limitare gli impulsi incestuosi del figlio maschio (40). Il tabù dell'incesto nella "famiglia" è un caso particolare del divieto clanico. Nello schema freudiano, esso risulta da una struttura bilaterale, cioè dalla giustapposizione di tabù che passano prima per la linea materna, e continuano in seguito in quella paterna.

Freud, come Hobbes, ebbe dei dubbi sulla veridicità storica del contratto, ma, col passare del tempo, venne convincendosi che l'assassinio del padre primitivo, il divieto dell'incesto e l'intronizzazione simbolica, *a posteriori*, della figura paterna, furono realmente fatti accaduti nella preistoria umana. Ciò è verosimilmente falso, ma non è poi così importante. L'importante è che, come Hobbes ha bisogno di un contratto per fondare giuridicamente Leviatano, il Potere sovrano, così Freud deve ricorrere al mito arcaico del padre primordiale per giustificare teoricamente la struttura edipica dell'inconscio. Il divieto dell'incesto lega inscindibilmente il desiderio e la legge, sigilla in un'unica matrice la sessualità e il potere. Gli effetti strutturali del mito arcaico collocano al centro dell'ordine simbolico la *legge del padre*.

La genialità di Freud comprese la necessità di situare il potere istituente del simbolico al livello della società globale, potere che, attraverso significati chiave, instaura un ordine preferenziale il quale, a sua volta, determina le alleanze (la struttura della parentela), il linguaggio,

e costituisce ogni soggetto umano come membro di una comunità. Il progetto sociale che incarna la Legge nella metafora paterna, riproduce nel mito di Edipo l'ineluttabilità del potere e inserisce la vita *fantasmatica* individuale (conseguentemente al complesso edipico e relativa minaccia di castrazione) nella *struttura della Dominazione*.

In Lévi-Strauss, lo *scambio* è l'elemento centrale della sua argomentazione, eppure anche qui è sempre la proibizione dell'incesto ciò che distribuisce gli effetti dello scambio. Il vincolo di reciprocità, che fonda la relazione globale dello scambio, si esprime nel matrimonio; ma il vincolo non si instaura tra uomo e donna, bensì "tra due gruppi di uomini, e la donna è presente come uno degli oggetti dello scambio, e non come uno dei "partenaires" dell'azione sociale" (41). Infatti la "situazione di partenza" di ogni scambio, "include le donne nel novero degli oggetti sui quali vertono le transazioni tra gli uomini" (42). E ciò che caratterizza la società umana è una "fondamentale relazione di asimmetria tra i sessi" (43).

In sostanza, secondo Lévi-Strauss, le radici del divieto d'incesto vanno collocate nella natura medesima, anche se noi siamo in grado di coglierle solo come *regola* sociale. "La natura impone l'alleanza senza determinarla; e la cultura non la recepisce se non per definirne immediatamente le modalità" (44).

In tal modo, la proibizione dell'incesto è vista come la Regola fondamentale che instaura la cultura, lo scambio simbolico. A Lévi-Strauss non sfugge che c'è una contraddizione basilare nell'andare a cercare nella natura l'origine di regole istituzionali che presuppongono, a monte, l'esistenza della cultura. E riconosce che questa particolare proibizione "rappresenterebbe l'unico caso in cui si affiderebbe alle scienze naturali il compito di rendere conto dell'esistenza di una regola sancita dall'autorità degli uomini" (45).

La proibizione dell'incesto appare quindi come una necessità strutturale della reciprocità dello scambio, ma non tiene conto del fatto che, per funzionare, deve collocare le donne in uno stato particolare, quello di ogget-

to, segno o valore, da scambiare. L'asimmetria uomo/donna è postulata come una condizione necessaria perchè sorga l'ordine simbolico (46).

Così, ancora, l'ordine simbolico, il sistema sociale e la struttura dell'inconscio sono un prodotto della scambio sancito dalla Legge che proibisce l'incesto. In altre parole: "La Legge primordiale è dunque quella che, regolando le alleanze, sovrappone il regno della cultura a quello della natura ... " (47).

Ed eccoci al nocciolo del problema.

Possiamo dire che esistono due dimensioni differenti contenute nel concetto di Regola/Legge presente nella costituzione dell'ordine simbolico.

1) Come è già stato ricordato, la *regola* è una *condizione necessaria* dell'esistenza stessa di un sistema significante. Il segno significante, o simbolo, significa qualcosa grazie alla sua collocazione in una catena, in un sistema di segni, e tale collocazione è condizionata da un elemento terzo, da una "regola di sostituzione", o *operatore simbolico*, esplicito o occulto.

2) Ma "la" regola è una regolarità, cioè un'astrazione, la quale, per esistere come operatore simbolico in una certa realtà sociale, in un particolare ordinamento sociale-istituente, deve "incarnarsi" in un elemento che la rappresenta. E usiamo il termine incarnarsi in senso fortemente metaforico, riferendoci ad un *significato* che assume la funzione di terzo operante, e non ad un rappresentante secondo (istituzione storica, re vivente, padre reale). Da questo punto di vista, ogni oggetto terzo può funzionare, in ipotesi, come garante della regolarità dello scambio, della Regola. E' solamente "a cose fatte" che l'assetto della struttura simbolica, fornendo una certa interdizione come regola di funzionamento, produce gli effetti del Potere/dominazione.

Chiamiamo *seconda articolazione del simbolico* la relazione che si instaura tra la regola, condizione necessaria, e l'elemento contingente che la esprime in un ordine simbolico particolare, storico. Tale articolazione tra la regola (che di per sè è un "luogo vuoto", uno spazio virtuale) e la proibizione dell'incesto produce la *Legge primordiale*.

Si accetti adesso una piccola divagazione, per alcune considerazioni sulla Legge e sull'incesto.

Il concetto di Legge ingloba nella sua polisemìa, ben nota, due significati diversi, e in qualche modo opposti. Senza pretendere di fare la storia di un'idea così complessa, si possono distinguere due campi ben definiti: la Legge nel senso giuridico del termine, e quella nel senso scientifico. La Legge in senso giuridico, intesa come espressione del Diritto, è il prodotto di un gruppo di uomini allo scopo di provocare certi determinati effetti sociali.

Gli antichi romani pensavano che la repubblica non potesse mantenersi, se non rispettava i legami che originariamente hanno unito gli uomini in una associazione politica. E' la legge che dà coesione alla società civile, opinava Cicerone, e dal punto di vista della tradizione romana il potere supremo (*summa rerum*, *summa potestas*) risiede nel popolo; le leggi sono di conseguenza l'espressione della volontà generale: "La legge è ciò che il popolo ordina e stabilisce" (*Lex est quod populus jubet atque constituit*, Gaio) (48).

Quindi la legge trova la sua origine in una "decisione" degli uomini reciprocamente associati. Ciò è stato riconosciuto dalla repubblica romana e anche alla fine dell'Impero il potere politico continuava a mantenere la finzione: "Ciò che il principe ha deciso ha forza di legge, perchè per un decreto speciale (*lex regia*), relativo al suo governo, il popolo gli ha conferito la totalità del comando e del potere". Così parlava Ulpieno, nel *Digeste* (49).

Lasciando da parte questi lontani antecedenti, è nuovamente Hobbes, in sintonia con il sorgere dello Stato moderno, che definisce chiaramente il contenuto semantico della Legge: la Legge civile non è un patto, perchè quanto gli uomini si accordano di fare può anche essere abrogato col medesimo meccanismo. E' un patto che ha fondato una volta per tutte il potere sovrano, e la conseguente esistenza di Leviatano obbliga all'obbedienza; "la legge è un comando. In un patto si dice: io farò; in una legge si ordina di fare. (...) Il contratto obbliga per se stesso, mentre la legge obbliga in virtù di un patto generale di obbligarsi all'obbedienza. Perciò, in una conven-

zione, prima di obbligarsi si determina ciò che si deve fare, mentre in una legge l'obbligo viene prima, cioè ci si impegna ad obbedire prima ancora di conoscere quanto bisogna fare" (50). Quindi, la definizione di Hobbes è la seguente: "La Legge è un ordine proveniente da colui (un singolo uomo, o una corte) il cui comando rappresenta una ragione sufficiente perchè ad esso si obbedisca" (51).

Ma il potere senza veli è osceno, e le differenti dottrine del diritto avvertirono la necessità di separare la legge naturale dalla legge positiva, con l'intento di attenuare l'arbitrarietà dell'autorità sovrana che produce la Legge, attraverso un principio generale e astratto, "immutabile", che mantenga il "legislatore" in una situazione di subordine ad una regola (un valore) superiore. Da cui, l'assimilazione della Legge alla Ragione, o ad una non meno mitica volontà generale. Oppure, come nella formula di Montesquieu: "Le Leggi sono i rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose". Questo ci permette di passare all'altro concetto, quello scientifico, di Legge intesa come constatazione di una relazione regolare, o della regolarità con cui si produce un fenomeno.

Non esisterebbe scienza, non sarebbe possibile una conoscenza razionale del mondo, senza il concetto di Legge; però, sia che essa venga considerata in una teoria immanente della natura, oppure come descrizione di un ordine constatato, oppure come un modello convenzionale, ciò che ci interessa è distinguere questo concetto da quello di Legge nell'organizzazione politica della società. Distinzione fondamentale, perchè il contenuto semantico di quest'ultimo concetto di Legge è associato all'idea di sanzione o di punizione: chi si allontana dalla Legge è penalizzato dall'autorità che della Legge stessa sta a sostegno e garanzia.

E la legge, in una società gerarchica, ha la tendenza a caricarsi dell'energia del sacro, apparentandosi così con le proibizioni tabù. Se c'è Legge e castigo, pensava Freud, riferendosi al tabù, è perchè è presente l'idea di un desiderio positivo del quale deve essere impedita la realizzazione, o che deve essere correttamente indirizzato: "Non si vede, in effetti che necessità ci sarebbe di

proibire ciò che nessuno vuol fare; se qualcosa viene severamente proibito, è perchè è l'oggetto di un desiderio" (52).

Qui viene chiaramente distinto il concetto di Legge sociale, o giuridica, dal concetto per così dire scientifico di Legge.

Al secondo tipo di Legge, a volte, viene assimilata in particolare la proibizione dell'incesto. Il postulato di un divieto universale dell'incesto è coerente con un "progetto sociale" che fa del Padre il garante della Legge, il fondamento di un ordine politico autoritario. Il divieto dell'incesto articola la filiazione e lo scambio in un sistema asimmetrico fondamentale, dove l'esogamia e le regole delle alleanze sono fondate dal fatto di porre le donne tra gli oggetti delle transazioni intercorrenti tra gli uomini.

L'universalità cui ci riferiamo, ben lungi dall'essere dimostrata, riguarda in realtà l'aspetto negativo delle regole sociali per accedere a determinate categorie di donne. Per dirla con Needham: "Le diverse proibizioni dell'incesto non hanno in comune tra loro che il carattere di proibizione" (53).

Contemporaneamente, questa pretesa universalità di una legge basata su di una proibizione, che ne fa l'archetipo di tutte le proibizioni, fornisce ad essa il carattere unico di essere sia una legge della natura che una legge sociale, quella che regge il passaggio dalla natura al simbolico, al linguaggio e alla cultura.

I divieti endogamici vanno considerati per quello che sono in realtà: delle prescrizioni di carattere sociale che, ben lungi dal fondare l'ordine simbolico, su di esso si appoggiano per perpetuare l'ordine politico. Come ben dice un autore (*), "l'incesto è una nozione morale prodotta da una ideologia legata all'elaborazione del potere nelle società domestiche come uno dei mezzi per controllare i meccanismi della riproduzione, e non una prescrizione innata che sarebbe in tal caso la *sola* di quel

(*) A parte il paragrafo sopra riprodotto, le teorie di Meillassoux partono da basi economicistiche o utilitaristiche che non condividiamo.

tipo: ciò che viene presentato come un peccato contro la natura non è in realtà che un peccato contro l'autorità" (54).

Riprendiamo il filo dell'argomentazione principale.

La Dominazione, come dimensione politica del potere, ricopre ogni aspetto del fare, in modo diretto o occulto, esplicito o inconscio, perchè la sua origine risiede in una particolare strutturazione dell'ordine simbolico o significante. Strutturazione che è conseguenza di una articolazione contingente della *regola* (elemento positivo di normatività o di ordinamento sociale-istituente, ai fini dell'apprendimento significativo del mondo) con un tipo particolare di proibizione riguardante la regolamentazione delle alleanze proprio delle strutture esogamiche.

Tale *seconda articolazione del simbolico* è il prodotto di una scelta che utilizza la metafora paterna come operatore simbolico generale, che organizza la totalità del campo della significazione. Il Padre, come significante inconscio, come metafora, inteso come pilastro della Legge e per il fatto di proibire l'incesto pena la "castrazione", è il risultato di un progetto sociale che una lunga serie di eventi storici si è incaricato di costruire.

Ripetiamo qui, affinchè, se possibile, siano evitate interpretazioni erronee, che la nostra ipotesi si pone volontariamente, per il momento, a livello sincronico del sistema simbolico. Non pretendiamo segnalare nè le origini nè l'evoluzione storica della dominazione, ma soltanto gli elementi semantici della *struttura della dominazione.*

Tali elementi li supponiamo come costituitisi in differenti situazioni, in cui, nel corso dei secoli, si cristallizzano o si dissolvono in istituzioni e miti i significanti chiave che, attraverso l'azione collettiva, costruiscono le società umane.

La seconda articolazione dell'ordine simbolico produce, quindi, la Legge, legge primordiale che si pretende necessaria e fondatrice della cultura. Ma la trasformazione di una relazione *contingente* tra la Regola (propria della significazione e ad essa necessaria) e un operatore simbolico particolare, in una relazione *necessaria* alla costituzione dell'ordine significante, è già un risultato della

struttura di dominazione instaurata da tale particolare relazione.

Così, la sessualità e il potere diventano strettamente associati nella struttura della Dominazione, e tale associazione risulta dalla maniera particolare di collegare filiazione e scambio, le generazioni e i sessi, a partire da un medesimo divieto: il divieto d'incesto. Sia il concetto di discendenza, o di ramo di una discendenza, che il concetto generico di scambio sono troppo generali, e non spiegano l'asimmetria di una relazione gerarchizzata; per farlo, bisogna introdurre una differenza specifica e riferirsi alla proibizione dell'incesto. Ciò che si trasmette attraverso la filiazione esige, per fondare il potere, una gerarchia di *status*; ciò che si scambia esige, nel medesimo progetto, una gerarchia di sessi (55).

Il contesto mitico, contesto di significazione dove, come in un campo di forze, si organizzano i "valori" di una società, determina il luogo dell'operatore simbolico; è perciò che il mito di Edipo è il mito centrale della società patriarcale. Le istituzioni sociali, il matrimonio, il riconoscimento del padre o dello zio materno, ecc., nelle istituzioni elementari della parentela e attraverso le varie forme che assumono nella nostra società (dove la predominanza della famiglia coniugale e la generalizzazione dell'organizzazione politica tendono a mascherare l'importanza della filiazione e dello scambio) si producono e *si riproducono sulla base di una "scelta significativa" espressa dal mito*. Cosicchè il complesso che costituisce il soggetto (complesso di Edipo e di castrazione) attualizza i *fantasmi* individuali in maniera coerente con le istituzioni della dominazione, e la Legge dell'inconscio si adatta alla Legge dello Stato, poichè l'una e l'altra si ricostruiscono mutualmente.

Perchè un popolo possa seguire le "regole fondamentali della ragione di Stato, riconosce Rousseau, bisognerebbe che "lo spirito sociale, che dovrebbe essere opera dell'istituzione, presiedesse all'istituzione stessa, e che gli uomini fossero già, prima delle Leggi, ciò che dovrebbero diventare per effetto di esse" ... "Ecco ciò che obbliga sempre i padri delle nazioni a ricorrere all'intervento del cielo, e ad onorare gli dei della loro pro-

pria saggezza, affinchè i popoli, sottomessi alle Leggi dello Stato come a quelle della Natura, e riconoscendo il medesimo potere nella formazione dell'uomo come in quella della città, obbediscano liberamente e portino docilmente il giogo della felicità pubblica" (56).

Parafrasando Sahlins, diremo a mo' di conclusione che le forze materiali all'interno della società costituiscono un insieme di possibilità e di necessità fisiche, selettivamente organizzate dal sistema culturale e integrate per quanto attiene ai loro effetti dalla logica che le ha motivate (57).

E la logica che presiede alla riproduzione del Potere dipende da una scelta arbitraria che, riflettendosi in se stessa come in un gioco di specchi multipli, dal *fantasma* al mito, dall'istituzione al complesso, dà l'illusione dell'immutabile, allo stesso modo che il destino giustifica nella circolarità del mito la predizione dell'oracolo.

* * *

La complessità del fenomeno del Potere ci ha imposto fino a questo punto di limitarci all'intento di definire l'ipotesi centrale che abbiamo costruito sotto la denominazione di seconda articolazione dell'ordine simbolico, il che ci permette di capire perchè la Dominazione sia vissuta come esperienza basica. Dovremmo però affrontare alcuni aspetti importanti ai fini di spiegare come si costituisce a tutti i livelli — mitico, istituzionale e *fantasmatico* — la struttura della dominazione, il che ci conduce al problema dell'obbedienza e della significazione dello Stato. Ciò verrà trattato in un altro articolo, con: il *paradigma della dominazione*, basato sulla filiazione e sulla differenza di sesso; il *mito di Edipo*, o *la riproduzione della dominazione* e il *principio dello Stato*.

Ma una volta che avremo dimostrato l'arbitrarietà della Legge che generalizza e legittima la Dominazione, i nostri problemi non saranno terminati, perchè continuerà ad esistere gente che dirà a se stessa — come pensava Voltaire — : " ... chi di noi oserà cambiare una legge che il tempo ha consacrato? Che c'è di più meritevole di rispetto che un antico abuso?" (58).

# BIBLIOGRAFIA

(1) Galileo Galilei, citato da Feyerabend, P. K., *Contro il metodo*, p. 85, 1979, Feltrinelli, Milano.

(2) Romolino, commissario pontificio, nel processo a Savonarola (citato da H. Vedrin, *Censure et Pouvoir*, 1976, Mouton, Paris).

(3) G. Bachelord, *La formation de l'esprit scientifique*, 1980, p. 15, Vrin, Paris.

(4) S. Freud, *L'interpretation des rêves*, 1971, p. 192, P.U.F., Paris.

(5) D. Hume, "Des premiers principes du gouvernement" (1742), in: *Cahiers pour l'analyse*, 6, 75, pubblicati a cura del Cercle d'Epistemologie de l'Ecole Normale Superieure.

(6) T. Hobbes, *Leviatan*, pubblicato a cura del Fondo de Cultura Economica, Messico, p. 169, 1940.

(7) E. La Boétie, *Discours de la Servitude Volontaire*, 1976, p. 183, Payot, Paris.

(8) Aristotele, *Politica*, Libro I, citato da Monent, P., *Naissances de la politique moderne*, 1977, p. 75-76, Payot, Paris.

(9) S. Agostino, *De civitate Dei*, citato da Passerin d'Entrèves, A., *La notion de l'Etat*, 1969, p. 28, Sirey, Paris.

(10) T. Hobbes, *Leviathan*, p. 219, Sirey, Paris.

(11) M. Foucault, ed. Siglo XXI, Messico, 1968, p. 5.

(12) J. P. Valabrega, *Phantasme, mythe, corps et sens*, 1980, p. 368, Payot, Paris.

(13) A. Shopenhauer, *Le monde comme volontè et comme représentation*, 1966, p. 63, P.U.F., Paris.

(14) cfr. Ch. P. Bouton, *La signification* (La prehistoire du signe), Klincksieck, Paris.

(15) cfr. G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago Press.

(16) S. Freud, *loc. cit.*, p. 481.

(17) S. Freud, *loc. cit.*, p. 512. Cfr. anche *Denil et Melancolie* (identification du moi avec l'object abandonnè).

(18) R. Jakobson, *Essai de Linguistique genérale*, 1963, p. 41, Minuit, Paris.

(19) Ch. Morris, *Signos, lenguaje y conducta*, 1962, p. 33, Losada, Buenos Aires.

(20) E. Ortigues, *Le discours et le symbole*, 1962, p. 39, Montaigue, Paris.

(21) F. Recanati, *Les énoncés performatifs*, 1981, p. 14, Minuit, Paris.

(22) R. Jakobson, *loc. cit.*, p. 40.

(23) E. Ortigues, *loc. cit.*, p. 199.

(24) E. Ortigues, *loc. cit.*, p. 200.

(25) C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la Societé*, 1975, p. 176, Du Senil, Paris.

(26) C. Castoriadis, *loc. cit.*
(27) E. Cassirer, *Langage et mythe*, 1973, p. 18, Minuit, Paris.
(28) J. J. Rousseau, *Du Contrat Social*, vol. III, edito da Gallimard, Paris, 1964, p. 378.
(29) Aristotele, *Discours sur l'economie politique*, citato da La Pleiade, vol. III, p. 1393.
(30) J. J. Rousseau, *Sur l'origine de l'inegalitè*, Vol. III, p. 182, La Pleiade.
(31) H. Marcuse, *Pour une théorie critique de la sociètè*, 1971, p. 98, Denoël, Paris.
(32) S. Freud, *Moises y la religion monoteista*, in: *Obras Completas*, Tomo XXIII, 1976, p. 79, Amorrortu, Buenos Aires.
(33) S. Freud, *loc. cit.*, p. 78.
(34) S. Freud, *Totem y tabù*, 1943, p. 191, Americana, Buenos Aires.
(35) S. Freud, *loc. cit.*, p. 192.
(36) S. Freud, *loc. cit.*, p. 202.
(37) S. Freud, *loc. cit.*, p. 195.
(38) R. Fox, *The Structural Study of Mith*, in: *Totem and Taboo Reconsidered*, Leach, E., ed. 1967, p. 164, Tavistock, London.
(39) Citato da R. Needham, *La parentè en question*, 1977, p. 126, DuSenil, Paris.
(40) S. Freud, *Totem y Tabù*, loc. cit., p. 15.
(41) C. Levi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, 1967, p. 135, Mouton, Paris, LaHaye.
(42) C. Levi-Strauss, *loc. cit.*, p. 136.
(43) C. Levi-Strauss, *loc. cit.*, p. 136.
(44) C. Levi-Strauss, *loc. cit.*, p. 37.
(45) C. Levi-Strauss, *loc. cit.*, p. 28.
(46) In *Strutture elementari della parentela*, Levi-Strauss scrive: "Tale è il caso dello scambio, Il suo ruolo nella società primitiva è essenziale, perchè ingloba contemporaneamente certi oggetti materiali, dei valori sociali, e le donne; però, per quanto riguarda le merci, il ruolo dello scambio ha progressivamente perso d'importanza a vantaggio di altri modi di acquisizione, mentre per le donne ha conservato la sua funzione fondamentale; da un lato perchè le donne rappresentano il bene per eccellenza, ma soprattutto perchè le donne non sono un segno di valore sociale, ma uno stimolante naturale; e per di più uno stimolante dell'unico istinto di cui si può differire la soddisfazione, e quindi l'unico per il quale, attraverso lo scambio e la reciprocità, sia possibile operare la trasformazione da stimolo a segno, segnando così il passaggio dalla natura alla cultura" (p. 73).

Si trova qui presentata, da un lato l'affermazione della fondamentale asimmetria dei sessi, data come un fatto naturale che non richiede giustificazione, dall'altro il riferimento alla soddisfazione sessuale "differita" — perchè? (la teoria della rarità?), da chi? (la teoria del padre primitivo?) — come base dell'ordine simbolico, e

per conseguenza del passaggio dalla natura alla cultura. Sullo stesso argomento, confronta anche Y. Simonis, *Cl. Levi-Strauss ou la "passion de l'inceste"*, 1968, capitolo II, Aubier-Montaigne, Paris.

(47) J. Lacan, *Ecrits*, 1966, p. 277, DuSenil, Paris.

(48) cfr. A. Passerin d'Entrèves, *loc. cit.*, p. 95.

(49) A. Passerin d'Entrèves, *loc. cit.*, p. 96.

(50) T. Hobbes, *De Cive, ou les fondaments de la politique*, 1981, p. 253, Sirey, Paris.

(51) T. Hobbes, *loc. cit.*, p. 251.

(52) S. Freud, *Totem y Tabù*, loc. cit., p. 98.

(53) R. Needham, *loc. cit.*, p. 127.

(54) Cl. Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux*, 1975, p. 28, Maspero, Paris.

(55) E. Ortigues, *La psycoanalyse et les institutions familiales*, Annales, 4-5, luglio-ottobre 1972.

(56) J. J. Rousseau, *Du contrat social*, 1875, p. 21, Bry Aîné, Paris.

(57) M. Sahlins, *Au coeur des sociétés*, 1980, p. 258, Gallimard, Paris.

(58) Voltaire, *Zadig, ou la destinée*, edito da Garnier, Paris, 1960, p. 30.

# dibattito

# economia e anarchismo

Peter Dorman nell'articolo "Società anarchica e pianificazione" (*Volontà* n. 1/1983) solleva una serie di problemi di grande interesse in campo economico. Soprattutto la competenza che traspare nel suo scritto, costituisce un ottimo punto di partenza per affrontare in modo sistematico il problema dell'economia nella società anarchica.

Dorman, convinto sostenitore della pianificazione, propone uno schema a tre settori: una pianificazione centrale, regolatrice dell'economia generale, con caratteristiche democratiche; una pianificazione settoriale, alveo nel quale si sviluppano più sensibilmente le istanze libertarie e comunitarie e infine un settore regolato dal mercato, dove si manifestano le tendenze individualiste dei soggetti, per l'allocazione di quei beni che sfuggono alle ipotesi pianificatrici. Lo schema ha il pregio di essere logico, razionale e inoltre dotato di un discreto grado di realizzabilità. Questo fatto non mi impedisce, però, di formulare alcune critiche al progetto di Dorman.

La prima critica è di carattere generale. Dorman costruisce il suo modello senza neppure accennare al problema di fondo: che cos'è l'economia, quali sono gli elementi costitutivi dell'agire economico, quali motivazioni del soggetto sono riconducibili alla sfera economica. Interrogativi che a qualcuno potranno sembrare banali, ma che ritengo invece fondamentali se vogliamo rifondare questa "scienza". Si tratta in definitiva di affrontare un lavoro epistemologico per poter affrontare con un bagaglio debitamente attrezzato il difficile percorso della riformulazione. Per di più va tenuto in conto che alcuni giovani economisti (e in campo libertario va ricordato Roberto Marchionatti, cfr. "Considerazioni intorno alla storia e alla critica dell'economia", in *Volontà* n. 3/1982) ritengono l'agire e il pensare economicamente come dimensioni legate all'esistenza della società del dominio, soprattutto quella capitalista, quindi non sarebbe illegittimo considerare irrilevante il problema di un progetto econo-

mico per una società libertaria.

Personalmente non concordo completamente con questa tesi, ma riconosco che non va affatto sottovalutata, anzi. L'approccio di Dorman è invece tutto interno alla logica economica e, come lui ammette, risente delle influenze di Ricardo, Marx, Leontieff, Kaleki, Sraffa e Robinson.

Dopo questa critica di fondo, tutt'altro che secondaria, vediamo di analizzare l'articolo di Dorman all'interno della logica economica.

Innanzitutto Dorman parte da una premessa che definisce, *tout court*, corretta: "la società ha bisogno della pianificazione" (pag. 95). Di quale società parla Dorman? Se è quella attuale allora gli posso subito replicare che non vedo nessuna pianificazione centralizzata a livello sovranazionale, nè i vari piani a carattere nazionale svolgono una reale funzione se non quella di predisporre sofisticati studi, disattesi nella pratica. Unica eccezione i paesi a socialismo di stato, in cui la pianificazione è imposta in modo coercitivo, ma i risultati disastrosi di quei sistemi economici sono tutt'altro che incoraggianti. Tralascio, in questa sede, ogni giudizio politico che mi porterebbe su posizioni ancora più critiche e neppure voglio confutare un'affermazione di Dorman che mi lascia letteralmente allibito. Quella in cui parlando del "piano centrale" Dorman afferma che: "se costruito secondo direttrici veramente pluralistiche può rappresentare il fondamento del socialismo democratico", fin qui nulla di scandaloso, anche se opinabile, ma poi aggiunge: "non c'è dubbio che un tale progetto è l'obiettivo segreto a cui mirano i tentativi di riforma introdotti nell'Est europeo" (pag. 103). I casi sono due: o il concetto è espresso in modo oscuro o Dorman pecca di un'inesauribile ingenuità.

L'elemento interessante nella proposta di Dorman è questa sorta di pianificazione concorrenziale: vari piani predisposti da gruppi diversi e in concorrenza tra loro. Una specie di mercato delle pianificazioni, idea interessante e che meriterebbe un approfondimento. Ma il problema che Dorman non risolve, pur essendone conscio, è il potere che gli specialisti del piano vengono di fatto ad acquisire sulla società. L'esempio di Dorman proprio collocandosi in una logica democratica non impedisce il formarsi di un potere esercitato con il consenso più o meno largo della società. L'esperienza della democrazia dovrebbe averci insegnato qualcosa ed è possibile ipotizzare con discreta certezza che la logica dei pianificatori in concorrenza tra loro non sarebbe dissimile da quella dei partiti politici anch'essi in concorrenza tra loro. A certe leggi sociologiche non si sfugge se non si rifiuta completamente la logica che le produce. Ed è per questo motivo che il pur interessante saggio di Dorman non mi sembra offra soluzioni convincenti, perchè il risultato molto probabilmente sarebbe

una società democratica più partecipata e più attenta alle istanze sociali, non certo una società anarchica.

I termini pianificazione e mercato sono strettamente connaturati con due differenti tipi di società del dominio, pensare di poterli riconiugare in forme libertarie è un'illusione dura a morire (io stesso alcuni anni fa credevo possibile utilizzare il mercato per un'ipotesi anarchica), mentre la soluzione a questo interrogativo — ammesso che sia un interrogativo corretto — consisterà molto probabilmente nel pensare una forma completamente nuova dell'economia.

Per il momento mi fermo qui, e invito altri e soprattutto Dorman ad approfondire il dibattito.

**Luciano Lanza**

l'anarchismo come filosofia di vita, negli scritti del più noto individualista francese, scelti e presentati da G. P. Prandstraller

**E. Armand**

# Vivere l'anarchia

EDIZIONI ANTISTATO

# volontà

rivista anarchica trimestrale

anno XXXVII
n. 2/1983

spedizione in abbonamento postale gruppo IV - Venezia